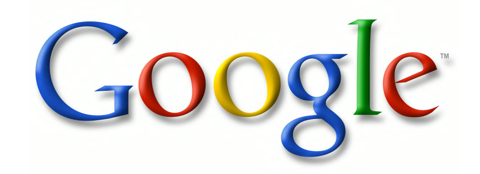
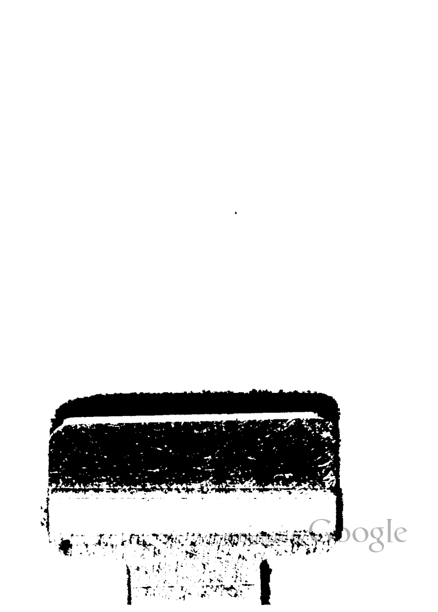

Google


UC-NRLF
$B 255 873



BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

L'HABITUDE

ET

L'INSTINCT

ÉTUDES DE PSYCHOLOGIE COMPARÉE

PAR

ALBERT LEMOINE
Inspecteur de l'Académie de Paris.

PARIS
LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE
17, RUE DE L'ÉCOLE-DE-MÉDECINE, 17

1875

L'HABITUDE ET L'INSTINCT

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR.

CHARLES BONNET, de Genève, philosophe et naturaliste. 1850, 1 vol. (Durand).

DU SOMMEIL. Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques. 1855, 1 vol. (J. B. Baillière).

L'ALIÉNÉ DEVANT LA PHILOSOPHIE, LA MORALE ET LA SOCIÉTÉ. 1862, 1 vol. (Didier).

L'AME ET LE CORPS, études de philosophie morale et naturelle. 1862, 1 vol. (Didier).

LE VITALISME ET L'ANIMISME DE STAHL. 1864, 1 vol. (Germer Baillière).

DE LA PHYSIONOMIE ET DE LA PAROLE. 1865, 1 vol. (Germer Baillière).

DE LA SPIRITUALITÉ DE L'AME (Comptes-rendus de l'Académie des Sciences morales et politiques, 1868).

COULOMMIERS. — Typ. A. MOUSSIN.

L'HABITUDE

ET

L'INSTINCT

ÉTUDES DE PSYCHOLOGIE COMPARÉE

PAR

ALBERT LEMOINE
Inspecteur de l'Académie de Paris.



PARIS
LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE
17, RUE DE L'ÉCOLE-DE-MÉDECINE, 17

1875

AVERTISSEMENT

Ce volume contient les derniers travaux de M. Albert Lemoine, le psychologue éminent que la France a perdu en 1874. Des deux parties dont il se compose, la première, celle qui a pour sujet l'*habitude,* a seule été terminée par l'auteur, qui l'avait lue à l'Académie des Sciences morales et politiques en 1869. Des fragments considérables de la seconde étaient achevés et prêts pour l'impression, et M. Lemoine avait même, en vue de la publication prochaine de l'ouvrage complet, écrit la touchante dédicace que nous avons placée en tête du volume. D'autres fragments, auxquels il n'a pu mettre la dernière main, restaient à l'état d'ébauches : ils ont été revus avec soin par deux de ses élèves : MM. Élie Rabier, professeur de philosophie au lycée Charlemagne, et Victor Egger, agrégé de philosophie, avec le concours d'un de ses plus anciens amis, M. Émile Beaussire. Le travail de révision s'est borné, d'ailleurs, aux corrections les plus indispensables. On n'a pas cru devoir compléter les développements qui

manquaient et on a scrupuleusement respecté le texte, partout où il offrait un sens suffisamment clair [1]. Tel qu'il est et malgré ses lacunes, cet ouvrage couronne dignement l'œuvre psychologique de M. Albert Lemoine : il restera comme une des meilleures et des plus solides études sur ces facultés si complexes et encore si mal connues de l'habitude et de l'instinct, qui semblent constituer le seul mode d'activité des animaux et qui tiennent une si grande place dans la vie intellectuelle et morale de l'homme.

1. Les éclaircissements qui ont été jugés nécessaires ont été mis en notes avec les initiales de leurs auteurs.

Mon fils, aussi bon qu'intelligent, ta tendresse filiale s'était complue à lire la plupart de ces pages. Je les dédie à ta mémoire, à qui l'on a ravi tes derniers et tes plus beaux succès : au concours général, le prix d'honneur de philosophie et le premier prix de dissertation latine ; au Lycée Henri IV, la médaille d'or décernée par tes camarades et par tes maîtres. Tu les avais pourtant bien payés de ta vie.

L'HABITUDE ET L'INSTINCT

PREMIÈRE PARTIE

L'HABITUDE

Après qu'Aristote, les Écossais et Maine de Biran, sans parler des contemporains, ont traité de l'habitude, il serait présomptueux, fût-on un grand philosophe, de ne pas tenir compte de ce qu'ils ont écrit, de prétendre qu'on a fait sur un si vieux sujet quelque importante découverte et qu'on a la main pleine de vérités toutes neuves. Cependant il n'est pas impossible à tout esprit curieux et patient, tout en acceptant cet héritage, d'en contrôler quelque partie ou même d'y ajouter quelque chose, car la matière est inépuisable et l'on n'aura jamais tout dit sur cette forme si complexe de notre activité, qui embrasse la vie tout entière, de la naissance à la mort et depuis le moindre mouvement de notre corps jusqu'aux plus nobles facultés de notre âme. Il me sera donc permis de répéter bien des choses depuis longtemps connues, et il suffira peut-être de présenter sur plusieurs quelques observations nouvelles, pour légitimer ce mémoire sur l'habitude.

CHAPITRE I

NATURE ET ORIGINE DE L'HABITUDE

« L'habitude se forme peu à peu par suite d'un mouvement qui n'est pas naturel et inné, mais qui se répète fréquemment. »

Si grande que soit l'autorité d'Aristote et si vraie que cette définition puisse paraître au premier abord, il y a lieu d'en corriger quelques imperfections. Il n'est pas évidemment nécessaire que le mouvement qui est devenu ou deviendra une habitude, soit toujours répété, c'est-à-dire reproduit plus ou moins fréquemment après avoir cessé d'être. La continuité ou la prolongation d'un mouvement, d'une action, d'une impression, d'un état quelconque est aussi propice que la répétition à engendrer l'habitude. Car, entre une action ou un état répété et un état ou une action prolongée, il n'y a de différence que dans les intervalles qui brisent la continuité dans le temps de cette action ou de cet état. De telle sorte qu'une manière d'être qui ne se serait produite qu'une seule fois, mais qui se serait prolongée pendant une durée d'un jour, équivaut naturellement à la production vingt-quatre fois répétée à des intervalles quelconques du même état durant une seule heure. Il n'est même pas

improbable que la continuité sans intermittence d'une manière d'être ou d'agir soit plus favorable que la répétition à la formation d'une habitude, chaque intervalle pouvant diminuer, sinon détruire l'effet du passé, d'autant plus sensiblement qu'il aura été plus long. Peut-être enfin faut-il ajouter à la répétition ou à la prolongation du mouvement, comme une cause aussi puissante de l'habitude, l'intensité du mouvement, la vivacité de l'impression ou l'énergie de l'effort.

Ainsi modifiée, la définition d'Aristote n'est pas encore satisfaisante.

En effet ne peut-on pas en renverser les termes, et, au lieu de dire que l'habitude résulte de la fréquente répétition d'un même mouvement, n'est-il pas au moins aussi vrai et même plus manifestement exact de dire que la répétition fréquente d'un même acte est un effet de l'habitude? Ainsi cette définition, devenue banale, serait une sorte de paralogisme ou de définition réciproque, comme parlent les logiciens; la cause y serait prise pour l'effet et l'effet pour la cause; l'habitude serait expliquée par la répétition du mouvement et la répétition le serait à son tour par l'habitude.

Sans doute une habitude définitivement contractée et devenue, selon le proverbe, une seconde nature, a été le plus souvent formée longuement et lentement par la répétition fréquente d'une même action ou la durée continue d'une même manière d'être. Mais la fréquence de la répétition ou la longue durée de la continuité ne sont-elles pas les causes de la force, de l'intensité de l'habitude, plutôt que de l'habitude elle-même et de son essence intime? Une habitude n'est pas quelque chose de fixe et d'absolu, qui soit tout-à-fait ou qui ne soit pas du tout; c'est au contraire quelque chose de variable et de relatif. Entre ces deux points extrêmes, l'absence totale ou le néant de l'habitude et le despotisme d'une habitude invétérée, entre l'homme qui n'a pas accompli une seule fois une telle action et l'homme qui ne peut s'empêcher de répéter cette action habituelle, il y a toute une série de degrés intermédiaires, correspondant avec

plus ou moins d'exactitude à tous les nombres qui séparent zéro de la somme des actes répétés par celui qui est tombé à jamais sous l'empire de l'habitude. Ce dernier terme n'est que l'apogée de l'habitude, mais l'habitude existe déjà, avant d'avoir acquis cette puissance irrésistible. Elle est, plus vieille ou plus jeune, plus forte ou plus faible, à mesure que la même action se répète; mais elle est, à un degré quelconque de puissance et de formation, dans les actes antérieurs. Ce qu'engendre bien certainement la répétition, c'est donc la force de l'habitude; mais ce qu'il y a d'essentiel dans l'habitude, ce qui la constitue habitude à un degré quelconque de force ou de faiblesse, et non une habitude invétérée, est ce bien la répétition d'un même acte? Quoiqu'il puisse le sembler tout d'abord, un examen plus attentif corrige cette manière de voir et prouve même qu'elle implique contradiction.

J'ai accompli un même mouvement, une même action dix, cent, mille fois, je veux dire un nombre de fois plus que suffisant pour en engendrer en moi l'habitude. Lorsque j'exécute ce mouvement, en ce moment même, pour la mille et unième fois, je l'exécute donc par habitude, à savoir parce que je l'ai déjà mille fois accompli; c'est-à-dire encore que mon mouvement actuel a sa raison d'être et comme sa cause dans les mille mouvements antérieurs et tous semblables. Mais n'en est-il pas exactement de même de chacun de ces mouvements antérieurs que du mouvement actuel? Chacun n'a-t-il pas sa raison d'être dans tous ceux qui l'ont précédé, le dixième dans les neuf autres et le troisième dans les deux premiers? Chaque mouvement qui vient s'ajouter à d'autres et grossir la somme du passé ajoute quelque chose à la puissance de l'habitude, engendre ou prépare l'avenir et explique le mouvement qui suivra, parce qu'il est expliqué lui-même par le passé et causé par les mouvements antérieurs. Cette vertu productrice de l'avenir, qu'il possède plus grande que l'acte immédiatement antérieur, il n'en tient de lui-même qu'une faible part; le reste lui est transmis par le précédent, qui en a reçu à son tour la

meilleure partie du mouvement antérieur qu'il répète et qui l'explique. Mais le second mouvement, qui ne peut résulter d'une répétition, puisqu'il n'a été précédé que d'un acte unique et premier dont il est lui-même la répétition, qui peut cependant expliquer le troisième et lui transmet, pour être indéfiniment augmentée, la force génératrice de l'habitude, quelle est à lui sa raison d'être et d'où lui vient sa puissance de préparer l'acte futur? Il faut de toute nécessité reconnaître qu'elles sont dans le premier acte, que le second est déjà, pour une part si faible que l'on voudra, un effet de l'habitude, sans qu'il résulte cependant de la répétition plus ou moins fréquente d'un même mouvement; mais qu'il suffit d'un premier mouvement pour créer le germe d'une habitude, auquel chaque mouvement ultérieur ajoutera quelque nouveau développement.

Seul, le premier mouvement qu'aucun autre n'a précédé, qui n'en répète aucun autre, quelle que soit d'ailleurs son origine, ne doit rien à l'habitude. C'est à lui, au contraire, que l'habitude doit sa naissance; c'est lui qui possède primitivement la vertu de préparer, de susciter, de faciliter les suivants. En effet, s'il n'a pas cette vertu, s'il n'est pas, au moins en partie, la raison du second mouvement, celui-ci, étant exclusivement le produit du hasard ou de la volonté et tout à fait indépendant du premier, sera lui-même comme s'il était premier et le sera en réalité; il sera donc aussi impuissant que le premier l'était lui-même. En vain mille autres actes, produits on ne sait comment, succèderont au second, sans plus se causer les uns les autres que le second n'est causé par le premier; toujours semblables, ils n'en seront pas moins toujours nouveaux, et cette longue repétition de mouvements identiques s'écoulera sans jamais devenir ou engendrer une habitude.

Dire que nous accomplissons un acte que nous avons déjà cent fois accompli, par cela même que nous l'avons accompli cent fois, que nous répétons ce que nous avons déjà fait, par cela seul que nous l'avons déjà fait, cela paraît moins l'explication suffisante que la simple

constatation d'un fait. Il faut pourtant reconnaître que cette raison si imparfaite et si peu raisonnable est en même temps bien puissante, car c'est là l'unique motif de beaucoup d'actes, et des plus importants, des êtres les plus intelligents. Dans une assemblée politique ou dans un tribunal, lorsque tout autre motif de décision fait défaut, il en est un que l'on invoque toujours et que l'on ne manque jamais de suivre, c'est le précédent. C'est-à-dire que les intelligences les plus raisonnables, et dans les actions les plus graves, prennent pour raison d'agir une seconde fois, qu'elles ont agi de même une première. C'est-à-dire encore que le premier fait, quelle qu'ait été sa raison d'être, devient la raison d'être des suivants; le précédent devient loi ou acquiert la force d'une loi; le passé régit l'avenir.

La première action est donc tout ce que l'on voudra, volontaire, réfléchie, spontanée, instinctive, tout, excepté l'effet de l'habitude; mais elle est, au contraire, la mère de l'habitude, qui naît d'elle et commence avec le second mouvement. On peut même dire que non-seulement la première action donne naissance à l'habitude et en porte le germe dans son sein, mais qu'elle en est elle-même l'embryon primitif, *proles sine matre creata*, qui se développe et se fortifie peu à peu par la répétition des actes et, comme la renommée, *vires acquirit eundo*.

Il est facile d'en donner quelques exemples; je les tire de la mémoire. Dugald Stewart considérait l'habitude comme un résultat de l'association des idées ou des phénomènes; c'était confondre l'effet avec la cause. Il voyait bien qu'il existe entre ces deux choses la plus étroite parenté, que l'habitude et l'association des idées ou des mouvements sont des phénomènes semblables, et même identiques, que l'un est seulement plus général, tandis que l'autre n'est qu'une espèce ou une particularité du premier. Mais il n'avait pas vu que c'est précisément l'association des idées ou des mouvements qui n'est qu'une des formes les plus fréquentes et les plus remarquables de l'habitude.

On sait quel procédé emploie l'écolier pour apprendre,

comme on dit, sa leçon par cœur et la pouvoir réciter couramment. Ce procédé est de tous points conforme à la définition que donne Aristote de l'habitude. Il lit et relit un passage de Cicéron ou de Virgile; après cette lecture, plus ou moins souvent répétée selon les facultés de sa mémoire, il sait et récite sa leçon sans faute et sans hésitation. C'est-à-dire qu'il a contracté l'habitude plus ou moins durable d'associer les unes aux autres, dans son esprit ou sur ses lèvres, les idées ou les paroles de l'orateur ou du poète. Mais, si cette habitude est complètement acquise après la vingtième lecture, elle existe un peu moins parfaite après la dix-neuvième et de plus en plus défectueuse après chacune des lectures précédentes. Seule, la première lecture a trouvé l'esprit de l'enfant pareil à une table rase; mais sur cette table elle a déjà laissé quelques traces, si confuses et si peu profondes que l'on voudra. Sinon, s'il ne reste absolument, pendant une durée si courte que ce soit, aucun vestige d'une seule lecture, une seconde sera pour l'enfant aussi nouvelle que la première, par conséquent aussi fugitive et inféconde, et cette table rase ne deviendra jamais les tablettes de la mémoire.

Il y a plus; il est encore possible que l'habitude, au lieu de naître obscure et enveloppée sous la forme incertaine d'un imperceptible rudiment, pour grandir peu à peu par la répétition des actes, apparaisse déjà manifeste et durable avec une force que n'augmenteront ou n'affaibliront sensiblement ni le temps, ni la répétition, ni l'inaction, dès une première et unique impression. En effet, nous n'avons pas toujours besoin, comme cet écolier, de nous répéter à nous-mêmes un même vers ou un même refrain, pour nous en souvenir longtemps ou à jamais. Il suffit qu'une chose nous ait frappés par sa beauté ou son étrangeté ou par tout autre caractère, qu'elle ait produit en nous une grande douleur, une vive joie, une forte impression, de quelque nature qu'elle soit, pour que cette chose soit gravée dans notre mémoire, non comme sur la cire, mais comme sur l'airain, pour que l'image en soit toujours prête à apparaître à l'occa-

sion avec les plus vives couleurs et le cortége, devenu habituel, des sentiments et des idées qui en ont accompagné la première impression.

« Une hirondelle, dit Aristote, ne fait pas le printemps, ni une seule bonne action, la vertu. » Mais un seul acte suffit au moins pour créer le germe d'une habitude. Ce premier acte est comme le branle indispensable qui tire le mobile de son repos; le reste n'est plus qu'une continuation, une propagation, une accélération du mouvement primitif. Et, si le proverbe est vrai : *dimidium facti qui cœpit habet*, un premier mouvement, une première action est la moitié d'une habitude. Enfin, si, en général, *une fois n'est pas coutume,* si un seul acte ne peut le plus souvent qu'ébaucher l'habitude, parfois cependant il la crée de toutes pièces et pour la vie.

Donc, ce qu'il faudrait connaître pour avoir le secret de l'habitude, c'est d'où vient à un premier mouvement cette vertu singulière de faciliter un acte semblable, de préparer ou de provoquer sa propre répétition, de se reproduire et de créer l'avenir.

Tout fait, tout mouvement dans la nature ne possède pas cette vertu. De tout temps on a remarqué que l'habitude n'a point de place dans le monde inorganique. « On aurait beau jeter mille fois une pierre en l'air, dit encore Aristote, elle n'y montera jamais sans une force qui la pousse. » C'est une remarque importante à plus d'un titre. Disons d'abord, en passant, que ce fait incontesté devrait être sérieusement médité par ceux des savants de nos jours qui prétendent effacer toute limite réelle entre les êtres bruts et les êtres vivants. Si la vie n'était qu'une manifestation supérieure des forces mécaniques, physiques ou chimiques de la nature, il faudrait trouver dans le règne inorganique au moins les premiers rudiments de l'habitude, ou bien il faudrait expliquer comment un phénomène, une loi, un élément aussi considérable peut apparaître tout à coup à ce degré de l'échelle des êtres, sans avoir sa raison ni dans les degrés inférieurs, ni dans quelque nature toute spéciale des êtres vivants. Tant qu'on n'aura pas rattaché l'habi-

tude aux phénomènes ordinaires de la mécanique ou de la chimie, elle devra demeurer, pour tout esprit aussi ami des faits positifs qu'ennemi des hypothèses aventureuses, comme une des barrières qui, dans l'état actuel de la science, séparent le monde des corps bruts du monde des êtres vivants. Si au contraire, d'accord avec l'expérience, on distingue fortement ces deux mondes, la présence de l'habitude dans le second peut demeurer inexpliquée et marquer une lacune dans la science, mais elle n'a rien de contradictoire, ni de surprenant; car il est naturel et compréhensible que dans un monde nouveau de nouveaux phénomènes se produisent. On devra seulement chercher cette explication, et il n'est pas impossible que, sans nous la révéler tout entière, la société constante de l'habitude et de la vie nous aide à en découvrir quelques mots.

En effet, cette remarque si simple, que l'habitude n'a point de prise sur les corps inorganiques, indique tout au moins qu'il faut chercher la raison de l'habitude dans quelque condition de l'organisation ou de la nature des êtres vivants.

Concevoir comment un minéral est incapable d'habitude n'équivaut certainement pas à comprendre comment un vivant en est capable. Peut-être cependant, si je m'explique comment une pierre n'acquiert pas l'habitude de monter ou de rester dans les airs, serai-je plus près de concevoir comment un vivant peut acquérir une habitude.

Un mobile est mis en mouvement, la terre est lancée dans l'espace; aucune autre impulsion ne vient-elle s'ajouter à la première, la contrarier, en changer la direction, la terre roule éternellement dans l'espace toujours béant devant elle, sans accélération ni ralentissement : c'est la loi. Si, après quelques jours ou après des siècles, elle était tout-à-coup arrêtée dans sa course, elle demeurerait éternellement en repos : c'est encore la loi. Si enfin, au lieu de graviter toujours dans le vide complaisant des cieux, la force qui a mis la terre en mouvement l'avait lancée, comme la pierre jetée par la main

d'un enfant, dans une atmosphère résistante, cette résistance, si faible qu'elle fût, étant une seconde force qui s'opposerait continuellement à l'action momentanée de la première, la terre, docile à cette seconde force aussi bien qu'à l'autre, obéirait à toutes deux à la fois; la prolongation durant un temps déterminé de son mouvement constamment ralenti jusqu'à mourir dans le repos, serait le signe et le résultat complexe de sa double obéissance. C'est toujours la loi et la même loi. C'est que le mobile n'est point moteur, ni des autres, ni de lui-même; à l'opposé du fameux κινοῦν ἀκίνητον d'Aristote, la terre n'est qu'un mobile incapable de mouvoir.

Le mobile est inerte, il est indifférent au mouvement et au repos. C'est pour cela qu'il est incapable d'habitude, car l'habitude est précisément le contraire de l'indifférence. En quoi que ce soit qu'elle consiste, quelle que soit sa nature, de quelque façon qu'elle se forme, quelque imparfaites que soient les définitions qu'on en puisse donner, elle se révèle à tous les yeux par une plus grande facilité des mouvements habituels, et même par une disposition ou une tendance à reproduire les actes déjà exécutés. Or, comment un mobile, indifférent par sa nature au mouvement et au repos, pourrait-il accueillir l'un ou l'autre plus volontiers? Comment, incapable de produire le mouvement, serait-il capable de le reproduire? Comment de l'inertie pourrait-il sortir une force motrice? Lorsqu'un moteur met en mouvement un mobile, le mouvement est le fait du moteur, l'acte lui appartient tout entier, le mobile n'en peut mais; c'est le cas de dire avec Malebranche : « il est agi. » Le mobile est emporté dans un mouvement qu'il subit, qui n'est pas vraiment sien, comme un grain de poussière dans un tourbillon; sa situation dans l'espace change, sa substance n'est pas atteinte, sa nature n'est pas modifiée, mais seulement ses rapports de position avec les autres mobiles S'il est vrai, comme l'affirme la science contemporaine, que tous les phénomènes de la nature, physiques ou chimiques, se réduisent au mouvement varié dans ses formes, et que le mouvement ne sorte pas spontanément

du sein inerte du mobile, on comprend que l'habitude n'ait pas de place dans le monde inorganique. S'il est vrai, comme nous autorise à le croire l'impuissance où est la même science de ramener au mouvement la vie et la pensée, que la vie et la pensée sont des faits d'une autre nature, soumis à des lois spéciales et supérieures, on commence à concevoir que les êtres vivants puissent être capables d'habitude, tandis que les corps bruts ne le sont pas.

C'est encore Aristote qui a dit : l'expérience constate qu'il y a des choses qui se meuvent elles-mêmes, qui ont en elles le principe actif du mouvement, la cause motrice, tandis que les autres n'en ont que le principe passif, la mobilité ; ce sont les êtres vivants. Un vivant, en effet, n'est plus seulement un mobile, mais un moteur et de lui-même et d'autrui. Sans doute il ne se meut pas sans être sollicité, au moins une première fois, à se mouvoir par quelque influence étrangère ; mais, quand il est en mouvement, ce mouvement est sien, c'est lui-même qui se le donne. La spontanéité n'exclut pas la passivité qui fournit l'occasion d'entrer en exercice ; mais, cette occasion offerte, cette provocation au mouvement une fois subie, de quelque part qu'elle vienne, c'est le vivant qui déploie son énergie intérieure et est le véritable auteur de sa propre modification. On ne comprenait pas que la terre, si elle venait à être arrêtée dans l'espace, pût sortir de son repos et fournir une fois de plus la même carrière, tant que la même puissance qui l'a lancée une première fois dans le vide ne lui imprimerait pas une seconde fois le même mouvement, la même vitesse et la même direction, parce qu'elle n'est qu'un mobile inerte. Mais, si la terre était un moteur, capable d'entrer spontanément en mouvement, si le *mens agitat molem* était une vérité, on concevrait déjà mieux qu'elle pût reprendre après une halte sa course tant de fois séculaire, et, passant avec le même élan par les mêmes points du ciel, suivre ses propres traces.

Cependant la spontanéité d'un être ne suffit pas à expliquer comment il acquiert l'habitude de faire ce qu'il a

déjà fait ; elle explique seulement et en partie la possibilité pour cet être d'acquérir l'habitude, puisqu'elle en est une condition essentielle.

« Nul ne peut expliquer, dit Th. Reid, comment nous acquérons de la facilité ou du penchant à faire ce que nous avons souvent pratiqué. » La dernière raison des choses nous échappe en effet le plus souvent, mais ce n'est pas un motif pour ne pas le poursuivre ; car on peut au moins se rapprocher du but, s'il n'est pas permis de l'atteindre, et faire reculer tant soit peu les limites de notre ignorance, ne fût-ce qu'en décrivant un peu plus exactement des faits déjà connus ou en les ramenant à des faits plus généraux.

Les corps bruts, incapables d'habitude, durent ; la durée n'est pour eux que la continuité de l'existence, et d'une existence monotone que distinguent seules les alternatives du mouvement et du repos, de la vitesse et de la lenteur, les changements de situation et de direction en avant ou en arrière, sans fin visible, sans terme assignable. Le temps ne modifie pas leur nature, il ne change que les rapports de leurs éléments. Au fond ils demeurent les mêmes indéfiniment ; la force inerte qui est en eux est invariable, stationnaire, toujours identique à elle-même ; rien ne l'augmente, rien ne l'affaiblit, rien ne l'épuise ou ne la lasse ; aussi l'éternité paraît-elle leur appartenir. La matière brute reçoit exactement, selon la capacité de sa masse ou de sa composition, le mouvement, la chaleur, l'électricité ; elle les reçoit de même en tous temps et en tous lieux, si uniformément que l'on calcule à l'avance et infailliblement ce qu'il faut de charbon pour élever d'un degré la température d'un mètre cube d'eau, ce qu'il en faut pour soulever à un mètre au-dessus du sol un poids de cent kilogrammes. Jamais d'élan spontané, jamais de refus, jamais de caprice ; ne craignez pas que le phénomène fasse défaut, si vous tentez l'expérience ; n'espérez pas non plus qu'il varie le moins du monde, que la capacité de mouvement ou de chaleur augmente ou diminue.

Les êtres vivants ne persistent pas seulement dans

l'existence, ils se développent, ils croissent; leur être, leur puissance, au lieu de durer toujours la même, uniforme et stationnaire, s'augmente ou s'amoindrit; elle semble même, tant la spontanéité en est évidente, capricieuse dans ses allures. Une telle quantité de potasse absorbe une telle quantité de vapeur d'eau, aujourd'hui comme hier, comme toujours; mais qui mesurera la quantité de nourriture ou de boisson que supportera aujourd'hui mon estomac, quelle quantité de calorique il faut dépenser pour réchauffer mes membres quand je grelotte de la fièvre? Qui me dira comment le remède qui me sauve tue mon voisin et le régime qui le fortifie me débilite; comment hier mon âme acceptait avec joie une sensation qui aujourd'hui l'importune et la réjouira encore demain; comment hier mon esprit curieux et alerte cherchait et trouvait la vérité; comment, paresseux et rebelle aujourd'hui, il la dédaigne ou la repousse? Si le changement, à la surface, est la loi de tous les êtres, bruts ou vivants, si tout passe, comme disait Héraclite, il n'en est pas de même pour le fond des choses; sous cette surface changeante, le fond de la matière, son être et sa puissance, est immuable. Au contraire, l'énergie de la vie, de la pensée, de la volonté change continuellement, s'accroît ou s'affaiblit, avance ou recule, mais varie sans cesse. C'est la loi universelle et le caractère fondamental, non de l'être en général ou de tout être, comme on l'a dit souvent, mais seulement des êtres qui ne vivent pas, que la tendance à persister dans leur manière d'être. Le propre du vivant, de la plante qui végète ou de l'esprit qui pense, est de tendre au changement, de se développer sans cesse. Il semble que le temps cesse de couler pour le cristal et qu'il s'immobilise comme lui. Il ne s'arrête jamais pour le vivant, et la vie marche avec la durée. Le vivant naît, grandit et arrive à la mort par la maturité sans se ressembler jamais à lui-même. L'énergie vitale de l'embryon d'un jour est autre que celle de l'octogénaire, homme ou plante; la raison du vieillard est autre que celle de l'enfant. La spontanéité du vivant est si manifeste qu'elle s'accuse aussi bien par la fatigue

et l'épuisement que par l'action et le progrès. Changer et tendre au changement est si bien la loi de toute force vivante, que, quand elle ne s'accroît pas, elle décroît, ne pouvant demeurer stationnaire.

Simplifions les choses pour les éclaircir ; ne tenons pas compte en ce moment de ces défaillances, de ces langueurs de la vie ou de la pensée, de ces retours en arrière, de ces décadences fortuites ou nécessaires; elles ne se représenteront que trop souvent pour embarrasser nos recherches. Ne considérons présentement que ce grand fait ou cette grande loi du développement ou du progrès des êtres vivants.

L'habitude, — c'est le fait encore inexpliqué, mais incontestable, que constatait Th. Reid, — rend plus facile l'action déjà accomplie; elle est donc par cela même un des moyens et une des conditions naturelles et presque nécessaires du développement et du progrès. Cela est si vrai que, si l'on parcourt rapidement la série des êtres, on voit non-seulement que tous les êtres qui se développent dans la durée sont capables d'habitude, mais encore que ceux qui sont les plus capables d'habitudes plus fortes et plus nombreuses, dans la vie desquels l'habitude joue le plus grand rôle, sont aussi ceux dont le développement est le plus parfait et le progrès le plus visible. En d'autres termes, l'habitude n'est pas seulement liée intimement à la vie et au progrès; elle est en raison proportionnelle du degré de la vie et de la possibilité du progrès chez les vivants. Elle apparaît avec la vie la plus humble dans les végétaux ; la culture ou l'acclimatation des plantes n'est pas autre chose que l'art de leur faire contracter certaines habitudes, utiles ou agréables à l'homme. L'arbre s'habitue à un autre sol, à d'autres cieux que ceux où il est né. Il n'est même pas besoin que cette acclimatation soit l'ouvrage de l'homme : il semble que la vie elle-même soit une acclimatation naturelle, quand on voit, sur une quantité de germes que le vent disperse et dépose en un même sol, les uns périr parce qu'ils n'ont pu s'accommoder d'une nourriture trop rare, d'un soleil trop ardent, d'une trop grande humidité, d'autres au con-

traire croître et prospérer, parce qu'ils ont pu se plier aux conditions de leur vie végétative, d'autres enfin, qui ne se sont habitués qu'imparfaitement à leur milieu, s'étioler et languir. Chez les animaux, où à une vie nutritive déjà plus élevée s'ajoute la vie sensitive, l'habitude joue aussi un plus grand rôle. La domestication, l'apprivoisement de l'animal sont des degrés supérieurs à la culture du végétal et lui font contracter des habitudes plus évidentes, plus nombreuses et plus complexes. L'habitude peut même arriver chez la bête jusqu'à effacer en grande partie la nature. Et parmi les animaux, les plus capables d'habitude sont en même temps les plus élevés dans l'échelle animale et les plus capables de progrès. L'homme enfin, le plus parfait des vivants, chez qui la raison et la moralité s'ajoutent à la sensibilité et à la vie végétative, qui est, comme en fait foi l'histoire de l'humanité et de chaque individu, le plus capable de progrès, ne meut pas un membre, ne fait pas acte de raison ou de volonté que l'habitude n'ait sa part dans ce mouvement purement instinctif en apparence, dans ce jugement réfléchi, dans cette libre détermination. Chez l'homme l'habitude joue un rôle si considérable que ses facultés les plus belles, comme ses plus humbles puissances, demeurent inutiles, que la vie humaine n'est pas possible, que l'homme n'est pas viable, si l'habitude ne s'ajoute et ne supplée à la nature. Il semble donc bien que ce soit de ce côté, dans les conditions du développement progressif des êtres doués de vie, de sentiment ou de raison, qu'il faut chercher le comment et le pourquoi de l'habitude.

Tout vivant possède une énergie spontanée; mais le propre de toute force est de s'efforcer, de se déployer, de produire un effet : vivre, c'est agir. Pour ce principe de la vie ou de la pensée, agir n'est pas seulement sa nature, c'est un besoin. L'inaction lui est pesante et comme douloureuse, le repos prolongé devient inquiet, et le vivant éprouve ce que Maine de Biran nomme énergiquement un *prurit* d'agir, qu'il faut à tout prix satisfaire. Il faut dépenser en actes cette puissance; mais, chose singulière et pourtant incontestable, à mesure qu'on la dépense,

cette énergie renaît et renaît plus vigoureuse, tandis qu'elle dépérit dans le repos; elle se consume à ne rien faire et se fortifie par l'action, comme une source qui se tarirait quand on n'y puiserait pas, et qui jaillirait plus abondante, quand on croirait l'épuiser. Il n'est question en ce moment ni de la fatigue, ni de la maladie, ni de la mort, qui viennent suspendre, troubler ou briser le développement du vivant, et dont la nécessité résulte de conditions spéciales. Sous cette réserve, le propre de toute force vivante est d'agir et de croître en agissant. Le développement et le progrès sont précisément cette amplification de la force capable d'agir, agissant et ayant agi.

Mais tout est déterminé dans le monde des faits; c'est par une telle action déterminée que se déploie l'énergie du vivant, c'est la production de cet acte particulier qui la fortifie, c'est en tant qu'elle est capable de cet effet spécial que sa puissance est accrue par cet exercice spécial. Marcher fortifie les muscles du jarret et non les muscles du bras; la main droite, et non pas la main gauche, profite de l'exercice de la main droite. Chaque acte spécial accroît précisément la puissance spéciale de le produire, organe ou faculté; digérer augmente la force digestive de l'estomac, digérer un tel aliment augmente cette force précisément pour cet aliment même. De même la faculté motrice s'accroît pour avoir mû, et la faculté d'un tel mouvement par la production de ce mouvement; la puissance de vouloir devient plus énergique par le fait d'avoir voulu, la puissance de vouloir ceci, par le fait d'avoir voulu ceci. En un mot, agir accroît la force d'agir dans son fond et sous sa forme présente, dans sa quantité et à la fois dans sa qualité, dans sa nature et en même temps dans sa direction actuelle.

Maine de Biran a bien mis en lumière cette vérité, que tout effort, c'est-à-dire tout déploiement d'une énergie vitale, est une affaire de proportion entre la vigueur de l'énergie qui s'efforce et la résistance de l'obstacle. L'intensité de l'effort que déploie l'agent ou le vivant se mesure naturellement et rapidement sur l'intensité connue ou probable de cette résistance. Nous ne prenons

pas une massue pour tuer une mouche, mais un bœuf; voulons-nous soulever de terre un fardeau pesant, notre énergie tend tous les muscles au plus haut degré; ne voulons-nous remuer qu'un fétu, c'est assez d'une contraction insensible de la moindre fibre. La preuve en est éclatante, quand nous nous sommes trompés dans notre calcul : le fardeau que nous croyions léger était-il pesant, notre premier effort, trop faible, demeure impuissant, et il nous faut le monter une seconde fois à un plus haut ton; au contraire, le croyant pesant, soulevons-nous un léger fardeau, nous trébuchons, parce que l'effort trop puissant que nous déployons n'est pas équilibré par la résistance attendue. Il résulte de là que, si la résistance opposée une première fois à l'énergie de l'agent par le point d'application de son effort demeure la même, semblable aux poids étalons dont on charge le plateau d'une balance, l'énergie du vivant, devenue plus forte par une première action, doit nécessairement triompher avec un effort moindre d'une résistance qui ne s'est pas accrue, c'est-à-dire qu'elle doit exécuter plus facilement une même action la seconde fois que la première.

Il en résulte encore une autre conséquence. Si le propre de toute énergie spontanée est de tendre à l'action parce qu'elle est capable d'agir, cette impatience d'agir, cette tendance à l'acte est nécessairement d'autant plus grande que plus puissante est la force. Une force devenue plus puissante par une première action doit donc naturellement tendre davantage à agir après avoir agi, en proportion même de l'augmentation de sa puissance. Et, si la première action a accru cette puissance, non-seulement dans sa quantité, mais aussi dans sa qualité, dans sa spécialité, dans la direction même du premier acte, il est aussi naturel que l'énergie, ainsi accrue par une certaine action et pour une certaine action, soit plus disposée, non-seulement à l'action, mais précisément à cette action plutôt qu'à toute autre.

Supposez maintenant que, l'agent se retrouvant à plusieurs reprises dans les mêmes circonstances, la même action se répète fréquemment; le fonds d'énergie capable

de cet acte spécial croissant en proportion de la fréquence de l'acte, l'exécution en devient de plus en plus facile, parce que l'effort nécessaire pour l'accomplir diminue de plus en plus d'intensité. Plus puissante, à mesure qu'elle s'exerce davantage, l'énergie de l'agent ne produit pas seulement le même acte avec un effort de moins en moins grand et une facilité toujours croissante, elle devient aussi de plus en plus disposée à le produire, de plus en plus impatiente de se traduire en action et en cette action, jusqu'à ce que la moindre occasion, le moindre prétexte suffise à faire partir le ressort sans cesse et fortement tendu.

De longs intervalles séparent-ils le second acte du premier et chacun des actes suivants de celui qui l'a précédé, on voit aussitôt quel en doit être le résultat. Puisque l'énergie, qui s'accroît par l'exercice, diminue dans l'inaction, le repos qui suit le premier acte a pour effet de détruire l'effet produit par l'acte lui-même, d'autant plus efficacement qu'il dure davantage; de telle sorte qu'une action puisse être accomplie aussi difficilement et même plus difficilement une seconde fois qu'une première, si un assez long temps s'est écoulé entre l'une et l'autre pour que le surcroît de force et d'habileté conquis par le premier acte et ajouté à la nature de l'agent ait pu se perdre dans le repos, et l'aptitude naturelle elle-même être entamée par une inaction prolongée. L'intervalle qui sépare chaque exercice semblable de l'énergie active est-il trop court pour user le surcroît de force acquis dans l'action, assez long cependant pour le diminuer tant soit peu, le développement du vivant qui végète, sent ou pense suit une allure plus compliquée; il marche comme ces pèlerins du moyen âge qui, par un raffinement de dévotion, faisaient vœu d'atteindre leur but en faisant alternativement trois pas en avant et deux en arrière.

La description de ces faits n'est-elle pas l'histoire même de l'habitude, et, si l'on a compris comment ils se produisent, ne s'est-on pas rendu compte de la manière dont l'habitude se forme et engendre ses principaux effets?

CHAPITRE II

EFFETS GÉNÉRAUX DE L'HABITUDE.

Pour qu'un être soit capable d'habitude, il faut qu'il soit capable d'action spontanée, car l'habitude exclut l'indifférence à l'action ou au repos; cela suffit à expliquer l'incapacité des corps bruts à contracter des habitudes. Il faut que cette énergie soit capable de variation, de développement, de progrès; or, la vie elle-même est un développement et un progrès manifeste; les vivants sont donc, à ce titre, capables d'habitude. Il faut que l'action même augmente le pouvoir d'agir, sans quoi le dernier acte ne sera pas moins pénible que le premier; il faut que la puissance d'agir tende à l'action et y tende en proportion de son énergie, sans quoi l'habitude ne serait pas une disposition à répéter l'acte habituel; telles sont justement les lois et les conditions de tout être qui vit, qui sent ou qui pense. Voilà comment l'habitude apparaît avec la vie, comment son rôle devient plus considérable à mesure que le vivant possède et révèle une énergie plus spontanée, plus indépendante, plus puissante et plus capable de progrès, comment les habitudes sont mieux caractérisées, plus nombreuses, plus nécessaires, plus importantes, à mesure qu'à

la vie s'ajoutent le sentiment, la raison et la volonté.

Si c'est bien ainsi que l'habitude se forme, ces faits et ces lois doivent expliquer toutes les particularités de l'habitude. Essayons de rendre compte des plus remarquables pour confirmer la vérité de ces observations.

L'habitude intervient partout, dans les manifestations de la vie à tous ses degrés ; elle arrive à produire des effets qui semblent aussi spontanés que ceux de la nature elle-même, à modifier profondément celle-ci, parfois même à l'effacer et à la supplanter. On se demande, en présence de ces effets surprenants et de cette souplesse merveilleuse, si l'être capable d'habitude ne peut pas, en vertu de ces lois, s'habituer à tout acte, à toute manière d'agir qu'auront une ou plusieurs fois provoquée les circonstances. L'expérience répond cependant qu'il y a des manières d'être ou d'agir dont le vivant ne contracte jamais l'habitude; il faut donc expliquer comment et dans quels cas le vivant est et doit être réfractaire à l'habitude, et comment cette résistance ne constitue pas une violation des lois constatées précédemment.

Toute énergie spontanée, quoique capable d'effets variés et perfectibles, est en même temps déterminée quant à la spécialité des actes qu'elle peut produire; elle a, en un mot, une certaine constitution primitive, une certaine nature. Cette constitution primitive distingue plus ou moins ce vivant de tous les êtres dont la nature est sensiblement différente, le classe dans un genre et dans une espèce; elle en fait même, par des caractères encore plus précis et des aptitudes plus spéciales, un individu, qui ne peut être confondu avec aucun autre individu de même espèce ou de même genre. Il ne s'agit pas ici de repousser par une fin de non recevoir toute gratuite et intempestive l'opinion des savants respectables qui croient à la transformation illimitée des espèces. Cette théorie est hors de cause. En effet, ses partisans les plus avancés prétendent bien que tous les vivants actuels, avec leurs innombrables diversités, ont pu cependant dériver d'un premier germe, dont les produits, multipliés à travers les siècles et modifiés en différents sens par des circons-

tances différentes, ont acquis, par des habitudes d'abord individuelles, puis héréditaires, ces formes, ces puissances, ces organes tellement divers qu'il semble aujourd'hui au sens commun que les types des espèces, fixés une fois pour toutes dès le principe, demeurent immuables et éternellement séparés. Ils ne prétendent pas du moins qu'un embryon quelconque puisse, dans le court espace de sa vie individuelle, devenir un animal quelconque, même fort peu éloigné du type de ceux qui l'ont engendré; ils ne croient pas qu'un grain de blé confié à la terre puisse devenir un épi de seigle, ni un œuf de rossignol, une mésange. Il faut, selon eux, pour opérer des transformations sensibles dans les espèces, une longue succession de siècles, d'années ou de générations. Si hardis qu'ils soient dans leurs théories, ils reconnaissent avec l'expérience qu'un germe à sa première apparition, qu'un vivant considéré à l'instant de sa naissance ou de sa conception, au commencement le plus reculé de sa formation, n'est pas apte à devenir un animal quelconque, mais un tel animal, d'une telle espèce, qu'il a par conséquent une nature individuelle et spéciale qui doit se traduire par certains actes et ne peut absolument en produire d'autres. C'est cette vérité incontestable que nous constatons comme un fait. Même dans la théorie de la transformation des espèces, il faut compter avec cette nature spéciale et individuelle, de quelque part qu'elle vienne; le temps seul dans son infinité pourrait en triompher en la modifiant insensiblement à travers des générations innombrables.

Cette nature est une force disposée à certains actes, qui répugne au contraire absolument dans l'individu à certaines manières d'être ou d'agir. Susceptible néanmoins de modifications plus ou moins sensibles, elle sera d'autant plus capable d'un acte qu'il favorisera davantage son développement naturel; elle résistera d'autant plus à un changement qu'il le contrariera davantage. De plus, si toute énergie spontanée est capable de perfection et de progrès, elle n'est pas pour cela nécessairement capable, soit d'un accroissement subit,

soit d'un développement sans bornes. La force vitale même est limitée, non seulement quant à l'étendue de sa puissance, mais encore quant à sa durée. Ce privilége qu'a le vivant sur la matière brute, de grandir et de se développer, de vivre enfin, est acheté au prix de la brièveté de sa puissance, la vie au prix de la nécessité de la mort au bout d'un certain temps, de la possibilité de mourir à toute heure avant le terme fatal, de la vieillesse et de la maladie.

Ces lois ou ces conditions de la vie sont des éléments nouveaux qui jouent leur rôle dans la formation des habitudes et la rendent souvent impossible. Ainsi la répugnance du vivant à un acte ou à une manière d'être qui contrarie trop directement sa nature, peut être telle, et sa résistance si absolue, qu'elle ait pour conséquence, plutôt que l'acceptation de cette manière d'être imposée par la violence, la mort même du vivant, la destruction dans la lutte de l'énergie vitale. Un mammifère naît pourvu de poumons, il faut qu'il respire dans l'air; il ne se pliera pas plus à vivre dans l'eau, qu'un poisson muni de branchies sur la terre. La nature ne peut céder, elle se brise. Mais dans le milieu qui lui convient, elle peut s'accommoder d'un air plus dense ou plus rare, d'une eau plus ou moins chargée d'oxygène, de toutes les variations plus ou moins insensibles. C'est-à-dire que, si les actes auxquels le provoquent les circonstances, les manières d'être qu'elles lui imposent s'accordent avec sa nature, le vivant les produira ou les acceptera volontiers, sa force s'en fortifiera et il en contractera aisément l'habitude. S'ils répugnent absolument avec les conditions présentement nécessaires de sa vie, l'habitude est impossible. De ces deux puissances antagonistes, l'une doit céder ou disparaître; la vie se refuse et se retire, car la lutte est inégale entre la puissance éternelle et immuable de la matière brute, et l'existence, bornée dans sa durée et à chaque instant périssable, de l'énergie vitale. Enfin, si l'accord n'est pas parfait, si l'antagonisme non plus n'est pas complet entre les tendances originelles et nécessaires du vivant, et la direction que

la fortune imprime à son énergie, celle-ci s'habituera avec plus d'aisance et de promptitude à tout acte et à toute manière d'être qui l'éloignera moins de sa voie naturelle et sera plus rebelle, sans y être absolument réfractaire, aux habitudes qui l'en feraient dévier davantage.

Il peut même suffire que cette déviation de sa ligne naturelle soit imprimée peu à peu à l'énergie vitale, et, pour ainsi dire, selon un angle d'abord très-aigu qui s'ouvrirait insensiblement, au lieu de lui être imposée d'un seul coup avec un large écart, pour que l'énergie du vivant se trouve au bout de quelque temps engagée dans une direction presque contraire à son sens primitif, où elle n'aurait pu être poussée violemment sans se briser. C'est ainsi qu'une certaine quantité d'arsenic, ingérée tout à la fois dans l'estomac le plus vigoureux, contrarie trop directement la nature et produit la mort, tandis qu'une quantité égale ou plus forte peut être impunément absorbée par les organes, pourvu qu'elle ait été administrée par fractions infinitésimales, et peut même être acceptée d'un seul coup, si la dose de poison, d'abord minime, a été augmentée par degrés jusqu'à cette quantité de toute autre façon meurtrière. C'est que la puissance de l'organe ou de la vie elle-même ne peut pas grandir tout d'un coup jusqu'à être capable de lutter victorieusement contre la force malfaisante qui contrarie son développement ; mais, si cette force étrangère et nuisible, au lieu de l'assaillir tout d'abord comme avec une fureur irrésistible, commence par l'attaquer avec moins de violence, et, multipliant ses assauts, en accroît chaque fois la vigueur, l'énergie du vivant s'aguerrit peu à peu dans chacun de ces combats successifs, et grandit, elle aussi, par degrés, jusqu'à pouvoir triompher du poison en se l'assimilant.

Si les actes que les influences étrangères forcent le vivant d'accomplir dégénèrent facilement en habitude et augmentent sa force, quand ils sont conformes à son développement naturel, et brisent au contraire le ressort de la vie, quand ils heurtent de front cette nature, on comprend que ceux qui la contrarient moins directement,

mais trop fortement encore, puissent altérer et amoindrir l'énergie du vivant capable de progrès, mais aussi de décadence, de croissance et de diminution, que, tandis que les premiers ajoutent à la vie et que les seconds amènent la mort, ceux-ci affaiblissent parfois, sans l'anéantir brusquement, la force vitale et causent la maladie. En effet, cette puissance de la vie est soumise à des lois, se produit dans des conditions qui défient sans cesse l'observation du psychologue comme elles déjouent trop souvent les calculs du physiologiste et du médecin. A qui la considère en général et en embrasse tout le cours régulier, elle grandit du plus humble commencement jusqu'à une certaine apogée de vigueur et de croissance, et puis elle décline aussi évidemment jusqu'à s'évanouir dans la mort. Encore si cette courbe qu'elle décrit devait toujours s'achever régulièrement; mais la mort n'attend pas seulement le vivant au terme fatal, elle le menace à tout instant de la durée et à chaque point de la parabole. Bien plus, alors même que sa course n'est pas interrompue violemment, alors même que des forces étrangères et supérieures n'en viennent pas troubler par quelque maladie la marche régulière et tracer dans sa ligne des anomalies inattendues, d'autres conditions inhérentes à sa nature en déforment sans cesse la régularité et y dessinent les ondulations les plus capricieuses. Les énergies vitales ont besoin d'agir et grandissent par l'action, mais elles se fatiguent aussi à agir et n'ont pas moins besoin du repos, qui les affaiblit lui-même quand il se prolonge. Tour à tour l'action et l'oisiveté les accroissent et les amoindrissent. Et c'ést pourtant sous l'empire de ces lois compliquées, presque contradictoires, au milieu de ces détours et de ces retours, de ces tensions et de ces rémittences, à travers la jeunesse et la vieillesse, la santé et la maladie, la veille et le sommeil, les mille particularités, les caprices innombrables de chaque individu, les sympathies et les répulsions, les aptitudes et les incapacités variables de chaque être, qu'il faudrait suivre l'habitude pour lui arracher ses secrets. Il faut donc se contenter d'en saisir l'allure générale,

d'en distinguer les plus grands traits, d'étudier le jeu d'ensemble de ce mécanisme complexe et d'en expliquer les plus remarquables effets.

Le résultat le plus général et le plus important de l'habitude, celui qui montre le mieux quelle en est l'essence, combien elle est nécessaire aux êtres qui vivent, qui sentent ou qui pensent, et comment sa part dans la vie n'est pas moindre que celle de la nature elle-même, est celui-ci. L'habitude établit, pour les êtres qui sont capables de l'acquérir, entre les différentes parties de la durée qui ne font que se succéder pour les autres êtres, une relation sans laquelle la vie, même la plus humble, est incompréhensible et impossible. Le passé n'est plus, l'avenir n'est pas encore, le présent seul est réel. Mais qu'est-ce que le présent? Comme le disent à la fois Platon, Aristote et Leibnitz, c'est un point sans dimension, c'est la limite *toujours* mobile qui sépare ce qui a été de ce qui sera, de sorte que le présent lui-même est insaisissable et que l'existence échappe sans cesse aux êtres qui durent. Vivre dans le présent semble donc impossible, et l'est en effet, sans l'habitude. Fixer ce perpétuel devenir, constituer un présent positif avec ces éléments négatifs, faire demeurer ce présent, d'un point mathématique faire une ligne ou un solide, résoudre cette difficulté d'arrêter le temps que rien n'arrête, telle est l'œuvre de l'*habitude et le* service qu'elle rend aux êtres vivants.

Pour un être qui ne vit pas, qui ne fait que durer, incapable d'habitude, le passé se détruit derrière lui à mesure qu'il dure; l'avenir sera ce qu'il pourra et n'intéresse pas le présent. Qu'importe que l'atome que voici, qui fait aujourd'hui partie d'une goutte d'eau, soit venu à ce point de l'espace du nord ou du midi, qu'il provienne d'un glaçon liquéfié par la chaleur ou d'une vapeur condensée par le froid, qu'il ait subi depuis des siècles des millions de métamorphoses, ou qu'il soit demeuré ce qu'il est encore, ou qu'il se trouve pour la première fois en l'état où je le vois. Il est ce qu'il est; son passé n'ajoute rien à son être ni à sa puissance présente. Que fait aussi son présent à son avenir? Il prendra

aussi bien sa place dans la mer, dans la terre ou dans l'air, selon les hasards qu'il rencontrera sur sa route et le feront ce qu'il sera sans tenir compte de ce qu'il fut. Pour le vivant, pour l'être intelligent, pour la personne raisonnable, libre, capable d'habitude, les trois éléments de la durée sont solidaires l'un de l'autre. Pour celui-là, il n'est pas vrai de dire que le passé n'est plus, ni même que l'avenir n'est pas encore; s'il vit dans le présent, il y vit par le passé et pour l'avenir. Son passé n'est pas aboli; il l'emporte en lui dans son présent même, et avec ce passé il anticipe l'avenir. Pour lui, le passé s'accumule et se résume dans le présent; il y est tout entier sous la forme de l'habitude, ἕξις; il l'a ce passé, il le retient et le possède encore sous cette forme concise; il en a augmenté sa substance, il l'a assimilé à sa propre nature, et, par lui, il a déjà la main sur l'avenir. Quels que soient les hasards futurs et la matière de la vie qui n'est pas encore, grâce à ce passé résumé dans le présent par l'habitude, il imprimera à ces matériaux quelconques de l'avenir une empreinte qui sera toujours sienne et ne laissera pas tout à faire à la fortune. Aucun mot de notre langue française ne dit mieux ce qu'il doit dire que cette expression vulgaire : contracter une habitude. Par l'habitude, en effet, le passé se contracte réellement dans le présent et s'y perpétue ; le présent est, pour emprunter à Pascal un mot célèbre, un *raccourci* du passé. On se représenterait volontiers la destinée d'un être capable d'habitude, non pas à la façon de la fable antique, comme un peloton de fil que dévident les Parques et qui va toujours s'épuisant et s'appauvrissant du passé, mais au contraire comme un fil qui s'enroule sur lui-même et grossit toujours en ramassant le passé sur la route du temps.

Si la vie elle-même n'est pas une habitude, du moins la naissance et la croissance des êtres vivants, animaux ou plantes, nous offrent-elles de l'habitude une image exacte et presque un exemple matériel. Le germe puissant, déjà organisé, mais qui ne vit pas encore, fécondé par un agent étranger qui sollicite son premier éveil,

s'anime sous cette influence propice et prend possession de lui-même et de la vie. Ce premier mouvement de la naissance, ce premier passage de la puissance à l'acte une fois accompli, il s'empare de ce qui l'entoure, s'en nourrit et se l'assimile, transforme l'aliment en sa propre substance, le digère, le distille, le résume, l'accumule insensiblement dans ses organes sous une forme qu'il lui impose, grandit à chaque instant de tout ce qu'il reçoit du dehors et, loin d'épuiser sa propre force, puise sans cesse dans l'acte même de vivre des forces nouvelles pour vivre et croître encore. Le chêne qui touche aujourd'hui le ciel est le même embryon d'autrefois, qui a emmagasiné dans ses fibres les sucs de la terre et nous représente tout un siècle de vie passée fixé et condensé, peut-être pour bien d'autres siècles, dans sa masse et dans sa force présentes.

Ainsi moi, doué de sensibilité, de volonté, de raison, je souffre, je veux, je pense une première fois, sollicité par une force étrangère. Ne croyez pas que, cette douleur disparue dans l'indifférence, ce mouvement éteint dans le repos, cette idée envolée dans l'oubli, il n'en reste plus rien. Sans doute le temps a emporté sa part; je ne ressens plus cette douleur, je ne perçois plus cet objet, je ne fais plus cet effort, mais j'ai arraché au temps quelque chose qui m'est acquis désormais. Ma puissance de sentir n'est plus la même après avoir souffert une première fois qu'avant d'avoir connu la douleur; ma puissance de vouloir s'est modifiée elle-même par ce premier effort; mon intelligence est autre après avoir conquis une première vérité. Une seconde douleur trouvera en moi une âme qui a dejà souffert, c'est-à-dire modifiée par une première douleur, non-seulement d'une façon passagère dans son acte qu'emporte le temps, mais durablement dans sa manière d'agir, dans sa puissance que le temps respecte. La première douleur m'a pris au dépourvu et m'a fait une grave blessure; mais, en me forçant à la subir, elle m'a mis en garde et fortifié contre son retour. Un premier effort m'a coûté cher; mais, bien que mes muscles soient détendus, mon énergie s'est

trempée dans une première action : plus forte elle vaincra plus facilement une même résistance ou triomphera avec le même effort d'une résistance plus grande. Mon esprit fermé n'a compris qu'avec peine une première vérité; mais qu'importe que le souvenir même de cette pensée ait disparu, si l'idée envolée a laissé derrière elle mon esprit plus ouvert. La douleur, l'effort, l'idée présente, voilà ce que le temps emporte et abîme dans le néant du passé, c'est-à-dire l'acte de la puissance; mais ce que j'ai conquis sur le temps, ce que je dérobe au passé, ce que je conserve dans le présent et pour l'avenir, c'est ma puissance modifiée, accrue et déterminée par l'action.

Il est certains rivages que ronge incessamment le fleuve qui les baigne, mais il en est d'autres où le flot poussé par le flot dépose en se retirant une couche de limon inappréciable sur le fond qu'il exhausse et qu'il féconde. Ainsi les phénomènes passent sur la substance vivante, sensible et raisonnable; mais chacun, en disparaissant, laisse plus pleine et plus puissante la substance qu'il a couverte un moment. Les phénomènes, sensations ou pensées, sont emportés comme les flots par le cours du temps, c'est la proie qui lui appartient; mais l'être demeure, comme le rivage, enlevant toujours quelque chose au temps qui s'écoule, et le présent de l'homme, grâce à l'habitude, se compose de la nature première accrue et enrichie des alluvions du passé.

CHAPITRE III

EFFETS PARTICULIERS DE L'HABITUDE. — SES RAPPORTS AVEC L'INTELLIGENCE ET LA SENSIBILITÉ

Ce serait une question de savoir si toutes les puissances de l'âme profitent au même degré du temps et de l'habitude. Quoi qu'il en soit, toutes en profitent certainement dans une large mesure; mais le temps et l'habitude produisent sur chacune des effets sensiblement différents, et cela, en vertu des mêmes lois générales. Il en est absolument de ces lois de l'habitude et de la variété de leurs effets, comme des lois de la pesanteur et de la contradiction apparente des résultats de leur application. De même que l'aérostat s'élève dans les airs en vertu du même principe qui fait tomber une pierre, ainsi la sensation, par exemple, s'affaiblit et disparaît en vertu de la même règle qui avive et fortifie la connaissance. Il y a dans le monde intellectuel et moral, comme dans le monde physique, de ces faits que Bacon appelait privilégiés, précisément parce que, se présentant d'abord à une observation superficielle sous la forme d'une exception ou d'une contradiction à la règle, une étude plus attentive les fait bientôt rentrer sous la loi dont ils consacrent ainsi l'empire et la vérité.

C'est la sensibilité qui paraît donner les démentis les plus fréquents et les plus flagrants aux lois de l'habitude. Les effets de l'habitude sur la volonté soulèvent plus d'une question nouvelle et importante. C'est l'intelligence qui nous offre l'application la plus simple et la plus visiblement correcte des lois de l'habitude.

I

RAPPORTS DE L'HABITUDE ET DE L'INTELLIGENCE

L'habitude augmente absolument la puissance de toute énergie qui s'exerce. Elle l'accroît surtout sous la forme spéciale et déterminée sous laquelle s'est exercée cette énergie. En augmentant sa puissance, elle accroît aussi le besoin qu'a cette énergie de s'exercer de nouveau et de la même manière.

Ce triple résultat de l'habitude est visible dans les progrès de l'intelligence, quel que soit l'individu que l'on prenne pour exemple, quels que soient les défauts, les qualités, les particularités que l'on veuille rapprocher de la loi pour les expliquer. Le génie et l'impuissance, la paresse et l'activité de l'esprit, les préjugés, les erreurs des individus ou des sectes, des savants ou des philosophes, sont en grande partie les effets immédiats ou lointains, mais directs, de ces lois de l'habitude.

L'esprit d'un homme se développe avec le temps. Sans doute, ce fait est avant tout un effet nécessaire et naturel du temps qui s'écoule, de l'âge, de la croissance des organes, de la maturité de l'esprit lui-même qui croît de son côté comme le corps ; mais ni le temps qui s'écoule, ni la puissance originelle, ni l'âge de cette intelligence, ni la vigueur des instruments dont elle dispose, ne suffisent à expliquer ni le *Discours de la Méthode*, ni les *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*. En vain les années se seront succédé, en vain cet esprit capable des plus grandes conceptions, ce génie en puis-

sance, aura eu à son service le plus dispos des instruments, l'âge de la maturité aura fait place à celui de la décadence sans qu'une œuvre de génie ait été produite, si seulement cette durée s'est écoulée vide de pensées et d'efforts. C'est une fidèle image de la destinée des intelligences plus encore que de nos force physiques, que la légende des Hercule et des Samson perdant leur énergie dans le repos et la mollesse. Si Descartes a publié en 1637 le *Discours de la Méthode*, c'est qu'il le méditait depuis plus de vingt ans, et c'est en y pensant toujours que Newton disait avoir découvert le système du monde. Peut-être le génie est-il avant toute autre chose un don de la nature que rien ne peut suppléer; mais, si la nature le donne, c'est la vie, l'action, l'exercice qui en entretient la flamme et en féconde la puissance. Quand on songe au petit nombre de vrais génies qu'une grande nation produit en un siècle, quand on voit jusqu'où le simple talent et même la médiocrité peuvent s'élever par l'éducation et le travail, dans quel état d'infériorité demeure l'intelligence humaine quand elle végète sans penser, quand elle ne peut puiser dans la lecture sa nourriture et sa force, on est tenté de supposer que le génie lui-même, tel que le donne la nature, est moins rare qu'il ne semble parmi les hommes, mais qu'il ne se révèle par la production de grandes œuvres qu'autant que la culture en a fécondé et fortifié le germe naturel; c'est lui sans doute qui brille dans les éclairs inattendus dont s'illumine parfois un esprit inculte ou paresseux, mais le plus souvent il sommeille et s'éteint, ignoré de tous et de lui-même, dans des intelligences faites pour de hautes destinées, si l'habitude avait achevé par l'éducation l'ébauche de la nature.

Plus on a, plus on veut avoir; plus on sait, plus on veut savoir. Il semble que l'esprit le plus désireux d'acquérir de nouvelles connaissances dût être celui qui en possède le moins; bien au contraire, l'incuriosité est la compagne de l'ignorance, tandis que le savant, comme l'avare, veut toujours augmenter son trésor. Ce n'est pas seulement parce qu'apprendre est un plaisir dont il faut avoir goûté le charme pour en désirer le renouvellement,

ou parce que de nouveaux problèmes et plus intéressants s'offrent à celui qui en a résolu de plus simples et de moins graves; c'est aussi parce que l'acte de penser et de connaître accroît la puissance de connaître et de penser et le besoin d'exercer cette puissance en pensant et en apprenant encore. Nous entendons souvent blâmer sans respect ces grands hommes, écrivains ou artistes, dont la fécondité a survécu à la maturité du génie, et qui n'ont cessé de produire dans leur vieillesse des œuvres indignes de leur glorieux passé : « Après Agésilas, hélas! » disait Boileau lui-même. Ils devaient s'abstenir et comprendre que l'âge affaiblit aussi bien les forces de l'esprit que celles du corps. Et l'on vante au contraire ces sages qui ont su se taire après *Athalie* ou *Guillaume Tell*. En supposant que d'autres motifs plus puissants que l'amour de leur propre gloire, comme les scrupules religieux de Racine, n'aient pas imposé le silence à ces beaux génies, qu'ils aient voulu en effet se reposer sûrement sur un chef-d'œuvre, on ne saurait louer que leur prudence, qu'il serait mieux encore de blâmer. Il fallait en effet que cette prudence et ce souci de leur renommée fussent extrêmes pour triompher des forces combinées de la nature et de l'habitude. Moins soucieux de l'intégrité de leur gloire, plus dociles au démon de l'art, de la poésie ou de la science, ils eussent peut-être été récompensés, comme Al. de Humboldt, par la création de quelques nouveaux chefs-d'œuvre qui eussent glorifié leur vieillesse. En tout cas, ils obéissent à la loi de l'habitude ceux qui, ayant passé toute leur vie à penser, à créer le beau ou à inventer le vrai, meurent en les cherchant encore de leurs dernières pensées. Il faut moins railler l'impuissance trop fréquente de leurs efforts qu'en louer la constance; car, de ces deux lois opposées de la nature humaine, dont l'une, loi de vie, accroît nos forces par l'action, dont l'autre, loi de mort, les épuise par le temps, mieux vaut admirer la première et s'efforcer d'en prolonger les effets, que de souscrire trop tôt et trop complaisamment à la seconde. D'ailleurs, malgré le *solve senescentem mature sanus equum*, les plus mauvais vers d'*Agésilas* ou d'*At-*

tila ne sauraient amoindrir les beautés du *Cid* ou de *Polyeucte*, et, alors même que cette triste loi de la décadence exerce déjà sa funeste influence et triomphe de la loi progressive de l'habitude, celle-ci ne cesse pas d'agir, toujours constante avec elle-même. Si elle ne se manifeste plus, comme aux beaux jours où elle agit seule et librement, par le progrès sans entraves de l'intelligence qui pense, elle se trahit du moins par la résistance et le ralentissement de la chute. Tandis que l'esprit qui s'endort et s'abandonne hâte lui-même son déclin, l'esprit toujours actif et en éveil peut conserver sa vigueur en dépit du temps et réussir à prolonger sa virilité jusqu'à l'extrême vieillesse.

Quand nous avons fait une telle chose et d'une telle manière, à moins d'une raison particulière d'agir autrement, nous sommes disposés à faire et faisons la même chose et de la même manière, comme le soldat part du pied gauche, comme nous écrivons de la main droite, parce que, n'eussions-nous fait cela qu'une seule fois, nous pouvons le faire une seconde avec plus d'aisance ou de promptitude Cette loi de l'habitude est merveilleusement confirmée par la conduite de l'intelligence et rend compte de bien des faits. Elle explique en grande partie la tournure de chaque esprit individuel, l'usage et surtout l'abus des méthodes scientifiques. les différentes façons de juger et de raisonner des hommes ou des savants, les progrès respectifs des diverses sciences et jusqu'à leurs fréquents antagonismes. En effet, cette loi, comme les meilleures choses, n'est pas sans produire plus d'un effet fâcheux, et c'est dans l'excès même qu'elle se manifeste le plus clairement.

On dit que l'étude des mathématiques rend l'esprit droit, et personne ne le conteste, du moins tant qu'il s'agit des objets et des questions mathématiques. Lorsqu'on a résolu quelques problèmes en procédant à la façon des géomètres, ce n'est pas seulement parce que l'esprit a éprouvé par le succès la bonté de cette méthode, qu'il l'emploie désormais à résoudre tous les problèmes de même ordre, c'est aussi par un effet irréflé-

chi de l'habitude. La méthode serait vicieuse, il suffit que l'esprit l'ait pratiquée souvent pour qu'il la pratique encore, alors même qu'il en connaît les défauts. C'est ce qui arrive trop fréquemment aux écoliers, voire aux hommes eux-mêmes, à qui l'on fait comprendre que tel procédé dont ils font usage est défectueux, et qui n'en continuent pas moins à suivre leurs premiers errements, parce qu'il leur en coûterait de rompre avec une mauvaise habitude. C'en est une excellente pour la pensée que l'analyse ou la déduction des géomètres, et Descartes la proclamait une gymnastique utile et salutaire. Elle s'empare d'autant plus facilement de l'esprit à l'exclusion de toute autre méthode. Mais c'est ici que la loi qui gouverne la formation de l'habitude, augmentant par chaque raisonnement la puissance de raisonner, mais pour raisonner encore de la même manière, se révèle par ses excès et de fâcheuses conséquences. En effet, on a pu dire aussi avec raison que, si l'étude des mathématiques rend l'esprit droit, elle ne lui donne pas nécessairement cette rectitude en dehors des sciences exactes. Quelques-uns même vont jusqu'à soutenir qu'elle pourrait bien fausser le jugement et bannir la raison au nom du raisonnement. A force de négliger le fait et l'expérience, de tout rattacher à des axiomes, de définir et de presser les définitions pour en tirer des conclusions d'une parfaite rigueur, l'esprit en arrive quelquefois, quand il agite des problèmes d'un autre ordre, philosophiques ou moraux, sociaux ou politiques, à les soumettre au même procédé, à ne pas tenir compte de ce qui est et à décréter ce qui doit être, à poser comme des axiomes des propositions générales qui ne sont malheureusement que des postulats, à formuler de prime abord des définitions qui ne peuvent être qu'arbitraires, car la définition est, partout ailleurs qu'en mathématiques, le dernier et non le premier mot de la science, et à construire avec ces données douteuses des systèmes philosophiques ou des utopies sociales que Bacon avait le droit de comparer aux toiles régulières de l'araignée.

L'abus de toute méthode scientifique, si excellente

qu'elle soit dans les limites d'un certain domaine, que l'esprit transporte partout avec lui et applique à des objets qui répugnent à cette méthode, n'est qu'une habitude que sa force même rend exclusive. Aucune science, aucune méthode, aucun esprit ne sont exempts de pareils abus ou à l'abri de ce péril; c'est ainsi que, tandis que toutes les sciences et tous les savants devraient donner l'exemple du plus parfait accord, la vérité ne pouvant contredire la vérité, bien souvent au contraire, la philosophie est en guerre avec la physiologie que combattent à leur tour la chimie ou la mécanique. En fin de compte, l'avenir concilie peu à peu toutes ces oppositions et fait voir que le désaccord n'est pas entre les sciences, mais entre les savants, et qu'il provient le plus souvent de l'abus de leurs méthodes spéciales et de leurs habitudes exclusives.

Une des puissances de l'entendement qui contribuent le plus efficacement à la connaissance et au développement de l'esprit est la mémoire. On a dit bien souvent que la mémoire est une faculté tout à fait propre à l'intelligence et qui ne peut se ramener à aucune autre. Il serait certainement inexact de prétendre que, dans les faits que l'on rapporte à la mémoire, il n'y a rien qui soit particulier à l'entendement, rien de spécial et d'irréductible, rien qu'on ne puisse trouver aussi bien dans l'exercice des autres puissances de l'âme et ramener à des faits d'un ordre plus général. Mais une analyse attentive des phénomènes de mémoire montre évidemment que le souvenir n'est en grande partie qu'une des formes les plus communes, quoi que les plus importantes, de l'habitude.

Un souvenir se compose en effet de deux éléments très distincts, que l'on confond souvent et qu'il importe ici de bien séparer; ils sont même fréquemment séparés dans la réalité. Un souvenir est d'abord la représentation devant l'esprit d'une pensée plus ou moins ancienne, la reproduction d'une idée déjà conçue par lui, naguère ou autrefois. Sans cette reproduction du passé le souvenir n'est pas possible, mais elle ne suffit pas à constituer le

souvenir. Pour cela, il est nécessaire qu'à cette reproduction du passé s'ajoute un jugement de l'esprit, par lequel il reconnaît le passé dans le présent, la pensée de jadis dans la pensée du moment. Comment a lieu ce jugement, c'est ce qu'une théorie spéciale de la mémoire devrait expliquer; mais, de quelque façon qu'il se forme, il faut, pour qu'il y ait souvenir, que l'esprit identifie le présent au passé et ait conscience que ce n'est pas pour la première fois qu'il conçoit ou perçoit l'objet actuel de sa pensée. Si la représentation du passé n'est pas accompagnée de cette conscience, il n'en sera pas moins vrai sans doute que le passé est de nouveau présent, et que l'esprit conçoit ou perçoit l'objet actuel de sa pensée pour la seconde ou pour la centième fois; mais ce sera si peu un souvenir que les conditions de ce phénomène sont au contraire celles de l'oubli. J'ai connu cette chose ou cette personne, d'accord; je la revois en ce moment, soit encore; mais je ne la reconnais pas, c'est-à-dire que je l'ai oubliée. La reconnaissance, voilà un élément constitutif du souvenir, que l'on ne peut ramener à aucun autre fait plus général sans le dénaturer; c'est un jugement spécial de la conscience qui n'a rien à voir avec l'habitude. Mais, cette reconnaissance du passé étant impossible sans la représentation préalable du passé, il faut bien convenir que cette représentation du passé est au moins la matière du souvenir, et que la mémoire consiste dans ces deux choses : la reproduction du passé dans le présent, et une sorte de visa ou de certificat de conformité du présent et du passé donné par la conscience.

La reproduction du passé a lieu elle-même de deux façons différentes. Tantôt l'objet que nous avons déjà perçu une ou plusieurs fois, s'offre une fois de plus présentement et réellement à nos sens, comme lorsque nous rencontrons une personne que nous avons rencontrée antérieurement, ou que nous nous trouvons en des lieux que nous avons déjà visités : c'est une perception qui se renouvelle, parce que le même concours de circonstances qui l'a fait naître se représente dans le temps. Rien dans

ce phénomène ne ressemble à l'habitude. Mais les choses ne se passent pas toujours ainsi, et ce n'est pas dans ces conditions que la mémoire a le plus souvent et le plus utilement occasion de certifier l'identité de l'objet de notre pensée présente et de notre pensée passée. Le plus souvent, ce n'est pas par un effet du hasard ou de quelque cause extérieure à nous qu'un même objet occupe notre pensée à des moments différents de la durée, mais bien par suite d'un travail propre et intérieur de la pensée elle-même, dans laquelle une idée appelle d'autres idées unies à celle-là par quelque rapport. Dans ce cas, l'objet actuel de notre pensée, la matière du souvenir, qu'à moins d'oubli notre esprit reconnaîtra avoir déjà pensé, n'est pas réellement devant nous, n'affecte pas nos sens, ni aucune autre faculté perceptive; il n'est pas présent lui-même une fois de plus, c'est seulement l'idée que nous en avons qui est présente une seconde fois, malgré l'absence de cet objet. Nous *concevons* cet objet, comme disent pour parler avec plus de précision quelques psychologues, nous ne le *percevons* pas, la perception étant la pensée d'une chose réelle et présente, la conception celle de tout objet, absent ou imaginaire, sans réalité actuelle.

Lorsque la conscience constate que l'objet présentement conçu par notre pensée est le même qui a déjà été soit conçu, soit perçu réellement par elle, le souvenir est complet. Mais il se peut que ce jugement de reconnaissance n'ait pas lieu et que cette sanction importante manque à la répétition du passé. Alors ce n'est pas précisément le souvenir, et la mémoire n'a pas achevé tout son office; cependant ce phénomène incomplet est le premier acte d'un fait de mémoire. Quelques philosophes ont cherché à lui assigner le nom de *réminiscence*, qui n'est pas toujours adopté par l'usage avec cette signification étroite, mais qui fait entendre que ce phénomène est bien, quoique inachevé, l'œuvre de la mémoire. C'est cette matière indispensable de tout souvenir, cette réminiscence, qui n'est autre chose qu'une forme de l'habitude, en tous points semblable à d'autres faits où le

passé se répète également dans le présent, avec cette seule différence que, dans la réminiscence, ce sont des idées ou des pensées, à l'exclusion de tout autre élément du passé, que reproduit l'habitude. Quelle autre différence y a-t-il, par exemple, entre cet enchaînement de mes idées qui fait que je répète en ce moment le dixième vers de l'Enéide, avant tout à l'heure lu ou entendu le premier, et cette liaison de mes volontés et de mes mouvements musculaires qui fait que mon doigt va précisément se placer sur le point que voici? Dans l'un et l'autre cas, c'est l'habitude qui fait tout exactement de la même manière. Dans l'un et l'autre cas, ce sont de petits *faits* qui se provoquent et se succèdent dans un certain ordre, parce qu'ils se sont déjà succédé selon cet ordre. Peu importe à l'essence du phénomène que les anneaux de cette série soient des mouvements de mes membres ou des pensées de mon esprit. L'identité des deux phénomènes est si parfaite que l'on pourrait appeler cette reproduction, rendue facile et fréquente par l'habitude, d'une même série de mouvements musculaires, la mémoire des organes.

Les physiologistes et les psychologues qui ont essayé d'expliquer comment se produit la réminiscence, en ont proposé des théories bien différentes; mais elles s'accordent toutes à lui donner pour cause ou pour moyen l'*association*, soit de phénomènes organiques, mouvements des esprits animaux, vibrations des fibres nerveuses ou toute autre hypothèse, soit de phénomènes immatériels, comme des sensations ou des idées. Or, qu'est ce qui associe un mouvement à un mouvement, une pensée à une pensée, un mot à une idée, une idée à un mot? Une première fois c'est la nature ou le hasard, la raison ou le caprice. Mais qu'est-ce qui cimente cette union et fait qu'un lien qui devrait se dénouer de lui même se serre fortement et devient presque indissoluble? C'est l'habitude. En effet, ces mots *association* ou *liaison des idées*, n'ont aucun sens, si l'on veut les prendre à la lettre. Nos idées ne s'unissent pas les unes aux autres à la façon des atomes crochus. Elles ont entre elles des rapports naturels et constants, d'analogie ou d'opposition, de causa-

lité, de conséquence, de généralité, parce que l'objet de celle-ci est semblable ou opposé à l'objet de celle-là, parce qu'il en est la cause ou l'effet, parce qu'il est un genre dont l'autre est une espèce, etc. Elles en ont d'autres encore, extérieurs et fortuits; elles ont été conçues pour la première fois dans le même temps, dans le même lieu, ou dans des temps et des lieux successifs. On ne s'étonnera pas que l'esprit passe fréquemment d'une idée à une autre idée, si l'objet de l'une est la cause ou l'effet de l'objet de l'autre. Ce qu'il a eu une aussi bonne raison de faire une première fois, il est compréhensible qu'il le fasse une centième; une telle succession d'idées n'est pas nécessairement une réminiscence et l'habitude peut n'y être pour rien. Elle peut cependant y avoir aussi sa part, car elle n'est pas obligée d'être déraisonnable; et cette succession répétée de plusieurs idées qui s'enchaînent déjà logiquement devient alors l'œuvre commune de la raison et de l'habitude, la seconde venant en aide à la première dans l'esprit du philosophe ou du savant et resserrant les liens qu'avait noués celle-ci. Mais, quand il s'agit de ces idées sans relations raisonnables, qui, après s'être une première fois accompagnées ou suivies dans l'esprit, s'accompagnent et se succèdent encore désormais avec obstination, l'habitude seule peut en expliquer la reproduction. La pensée, comme toute autre énergie vivante, devient, par le seul fait d'avoir agi d'une certaine manière, plus capable d'agir encore de même et plus disposée à faire ce qu'elle a déjà fait; l'esprit qui a pensé une première fois un certain objet dans de certaines circonstances tend par cela même à répéter le passé, il s'imite en pensant le même objet dans les mêmes conditions, et reproduit toute la série des idées qui faisaient le cortége de sa perception première.

En vain un grand nombre de physiologistes ou de psychologues, partant de ce principe qu'une idée ne peut être rappelée à l'esprit si elle est bien réellement passée, et en concluant qu'elle doit être conservée et déposée, selon les expressions de saint Augustin, dans quelque

réservoir ou quelque grenier de la mémoire, pour reparaître un jour à la lumière du présent, s'efforcent-ils d'expliquer par des hypothèses arbitraires et ingénieuses comment nos idées passées sont conservées dans les organes ou dans l'esprit et, sans être actuellement conçues par lui, demeurent cependant à sa disposition, toutes prêtes à renaître autant de fois que s'en offrira l'occasion. Il n'est besoin ni d'imaginer, comme les Cartésiens, que le cerveau conserve le sillon dans lequel les esprits animaux coulant une première fois ont provoqué l'idée ou la sensation présente, et qui, aussi souvent qu'il recevra le fluide subtil, éveillera le souvenir de cette idée; ni de supposer, comme Leibnitz, que les sensations et les idées qui furent présentes ne sont pas tout à fait évanouies dans le passé, mais qu'elles subsistent obscures, latentes, imperceptibles au fond de l'âme, jusqu'à ce qu'une occasion les remette en pleine lumière et en pleine conscience. Le cerveau ne suffirait pas à ce rôle, de quelque façon qu'il le remplisse, et ces perceptions latentes n'expliquent rien; car, si elles sont vraiment insensibles, elles sont bien passées et ne peuvent renaître, et, si elles ne le sont pas, nous en avons quelque conscience actuelle et elles n'ont pas à renaître. Nos idées d'hier sont bien réellement passées, et, s'il est une puissance capable de les faire revivre, il n'en est aucune qui les conserve. Le temps abolit les idées comme tous les autres phénomènes, mais une chose demeure, l'esprit lui-même et l'habitude qu'il a acquise. C'est assez pour expliquer la réminiscence; l'habitude ne conserve pas les idées passées, mais elle a le pouvoir de les répéter.

L'habitude n'est donc pas toute la mémoire; mais on peut dire que la mémoire se compose de deux choses, de l'habitude et de la reconnaissance, ou de la réminiscence et du souvenir. Par la réminiscence, l'habitude rajeunit le passé et le fait renaître en en tirant le présent; par la reconnaissance au contraire, le souvenir vieillit le présent et le fait retourner vers le passé.

II

RAPPORTS DE L'HABITUDE ET DE LA SENSIBILITÉ.

La sensibilité se joue en apparence des lois de l'habitude, dont l'intelligence nous offre la plus régulière application; au fond elle ne leur obéit pas avec moins de rigueur, mais elle les subit autrement, parce que sa nature est autre que celle de la raison. Peut-être aussi, connaissant moins bien son essence, sommes-nous tentés de prendre pour des anomalies les faits les plus conformes à ces lois inviolables. En effet la nature propre de la sensibilité se dérobe à notre connaissance plus obstinément encore que celle des autres puissances de l'âme. Jouir et souffrir, voilà sentir; mais que sont le plaisir et la douleur? Chacun en fait chaque jour l'expérience, et personne encore n'a pu dire avec exactitude ce qu'ils sont et d'où ils viennent, comment, si différents, ils se ressemblent si fort, et, si ennemis, ils s'engendrent mutuellement. Ce que les psychologues et les moralistes de tous les temps ont le mieux établi touchant la sensibilité, c'est que la sensation, plaisir ou douleur, est essentiellement un mouvement, un changement. Elle est moins un état que la transition d'un état à un autre, car elle n'apparaît que lorsque l'âme passe d'une manière d'être à une autre plus ou moins différente. Les anciens appelaient le plaisir ἡδονὴ ἐν κινήσει; ils le distinguaient avec soin de l'ἡδονὴ καταστηματική, l'*ataraxie*, l'apathie, l'absence de douleur et même de toute sensation émouvante, peut-être la béatitude, peut-être l'insensibilité. S'il en est ainsi, on se rend déjà quelque compte du singulier phénomène que la sensibilité nous offre : plus une sensation se prolonge ou se répète, plus elle s'affaiblit; elle finit même par s'évanouir entièrement, malgré la persistance de la cause qui l'a fait naître. En d'autres termes, l'habitude émousse

les sensations, le plaisir et la douleur. C'est le contraire, semble-t-il, qui devrait arriver, s'il est vrai que toute puissance s'accroisse par l'exercice.

Pour qu'il n'y ait aucun doute sur la réalité même du phénomène, il convient d'en écarter d'abord, en les expliquant autant que possible, certaines circonstances particulières, capables de le dénaturer, et qui, ayant leur raison d'être dans d'autres lois plus impérieuses encore que celles de l'habitude, peuvent contrarier ou réduire à néant ou tout au moins voiler l'action de celles-ci. Si la douleur est très-violente, il peut n'être pas vrai qu'elle s'affaiblisse et disparaisse en se prolongeant ou en se répétant; il se peut au contraire qu'elle augmente encore de violence et même amène la mort. C'est précisément cette dernière conclusion de la douleur qui nous éclaire sur la façon particulière dont elle se comporte quand la violence en dépasse certaines limites, et nous rappelle les réserves expresses que nous avons dû faire antérieurement. Au dessus des lois de l'habitude, qui régit en partie l'exercice de toutes nos puissances et favorise leur développement, sont les lois de la vie, bien plus étroites encore, et les plus rigoureuses de toutes, celles de la mort. Lorsqu'une cause extérieure qui provoque la souffrance en notre âme, attaque sérieusement les sources de la vie, ne comprend-on pas aisément que la douleur de la blessure ou de la maladie qui dure et menace d'une mort prochaine, a dans notre corps de trop profondes racines pour que l'influence, réelle sans doute, mais limitée, de l'habitude en puisse triompher? Encore, si cette douleur persiste avec sa violence première ou même s'aggrave avec le temps, en trouverait-on sans doute la cause dans une aggravation de l'état morbide, tandis que, si cet état dure sans empirer, la douleur qui en résulte, si violente qu'elle soit, diminue quelque peu d'intensité. Tel malade qui, à la première atteinte d'un mal douloureux, jugeait la souffrance intolérable si par malheur elle venait à se prolonger ou à se reproduire, a supporté bien d'autres assauts, non pas sans souffrir, mais avec une douleur plus calme. Pour écarter autant que possible

l'influence de ces lois étrangères à l'habitude et qui en contrarient ou en dissimulent les effets, il faut considérer de préférence les cas innombrables où la douleur, n'ayant point sa source dans ces blessures mortelles, n'a pas non plus cette violence insurmontable.

Si les lois de l'habitude sont toujours les mêmes, comment se fait-il donc qu'elle émousse notre sensibilité, tandis qu'elle aiguise notre intelligence. Maine de Biran a si spécialement et si profondément traité des rapports de l'habitude et de la sensibilité qu'il est aussi impossible de ne pas répéter ici son *Mémoire sur l'habitude*, que difficile d'y ajouter quelque chose. Malgré les apparences contraires, l'habitude agit de la même manière sur l'intelligence et la sensibilité, et les effets les plus différents sont l'application d'une même loi à des puissances différentes. Il en est de la sensation que nous fait éprouver, par exemple, un objet extérieur, la chaleur ou le froid, comme de l'effort que nous faisons pour triompher d'une résistance étrangère, par exemple, celle de nos doigts, quand nous voulons les promener sur le clavier d'un instrument. Nous proportionnons l'énergie de notre effort à l'intensité de la résistance que nous devons vaincre. Un premier exercice est laborieux ; nous y dépensons un grand effort, parce que nous rencontrons dans des muscles inhabiles la raideur et l'inertie. Mais, à mesure que les organes s'assouplissent par le travail, nous n'avons plus à déployer qu'une énergie de moins en moins grande pour faire équilibre à cette résistance amoindrie, et la vaincre d'autant plus aisément que notre force elle-même s'est accrue de son côté par l'exercice. De même, lorsqu'une cause extérieure agit sur nos sens, lorsque nous passons d'un milieu dans un autre, d'une température moyenne dans une température plus froide ou plus chaude, l'action ou la réaction de la sensibilité contre cette nouvelle influence est d'autant plus forte que l'écart est plus grand entre l'état où nous étions et celui où il nous faut être. Elle se traduit par une sensation d'autant plus vive, soit agréable, soit pénible. Mais, à mesure aussi que cette différence diminue entre la température

de notre corps et celle du milieu qui nous entoure, la sensation doit diminuer d'intensité; et, quand l'équilibre s'est établi entre ces deux températures, nous ne devons plus sentir et ne sentons plus en effet ni la fraîcheur ni la tiédeur de l'air, parce que, comme entre ces deux températures, l'équilibre s'est établi entre l'état de nos sens et la cause qui les sollicite. Or la sensation ne résulte que du passage d'une manière d'être à une autre; le propre d'une transition est d'être transitoire; quand ce passage est accompli, la sensation elle-même est achevée. La durée du changement mesure la durée de la sensation, et l'écart entre ce qui était et ce qui doit être en mesure la vivacité. Du moment que le changement est opéré, que l'état des sens correspond à celui du milieu qui les baigne, cette manière d'être devient stable et comme acquise à la nature. La sensation ne vit que du mouvement, elle disparaît dans l'immobilité; la sensibilité n'est excitée que par l'accident et la nouveauté; l'accident qui se prolonge cesse d'être accident, la nouveauté qui se répète devient ancienne. Tout ce qui dure entre dans le tempérament, et, cessant de changer, cesse d'être sensible. Nous jouissions sans doute ou nous souffrions de respirer et de vivre, de tous nos organes et de toutes nos fonctions, dans la nouveauté de ces fonctions. Nous ne sentons plus aujourd'hui le plaisir ou la douleur de vivre, qu'autant qu'à la surface ou dans les profondeurs de nos organes quelque changement se produit qui rompt la monotonie de la santé et tire la sensibilité de son sommeil; jusqu'à ce que, si cette nouvelle manière d'être se continue, elle devienne elle-même partie intégrante de notre être et de notre constitution et nous laisse retomber dans l'indifférence.

Le plaisir et la douleur n'ont d'autre aliment que la comparaison de l'état présent et de l'état passé; l'état présent est agréable, et d'autant plus agréable, que cette comparaison avec le passé lui est favorable, d'autant plus pénible qu'elle lui est désavantageuse. Mais lorsque la sensation, agréable ou douloureuse, se prolonge ou se répète, elle est à la fois le présent, puisqu'elle est

encore, et le passé puisqu'elle est depuis un certain temps; elle ne se compare donc plus qu'avec elle-même, et le résultat de cette comparaison où les deux termes sont égaux est l'indifférence.

Il est rare même que la sensibilité s'éteigne dans cette apathie; il faut pour cela que la sensation n'ait pas été bien émouvante. Plus vive, elle passe successivement par toutes sortes de phases, qui l'amènent à perdre son premier caractère et à se transformer en son contraire; agréable, elle devient douloureuse, ou douloureuse, elle devient agréable; le plaisir varie d'abord d'intensité, il décroît, et la sensation s'évanouit pour revivre et croître encore sous la forme de la douleur. Un plaisir amoindri par sa propre durée, comparé à sa vivacité première, est déjà presque une peine. L'être sensible est amoureux du changement; le même objet ne cesse-t-il de nous inviter à *la* jouissance, il nous importune, le plaisir s'éteint, la sensation devient satiété, la satiété, dégoût; du dégoût naît le besoin d'une autre excitation, d'une sensation nouvelle, et, jusqu'à ce qu'une cause étrangère la provoque ou que le repos nous ait rendus capables de goûter encore la même jouissance, la sensibilité, impuissante à la faire naître elle-même, l'appelle et l'attend dans le désir, dont l'ardeur peut atteindre l'intensité de la douleur.

La douleur est plus tenace, elle cède et s'éteint plus *lentement*, et il est rare qu'elle se transforme franchement en son contraire, comme le plaisir en douleur, sans toutefois qu'il soit impossible d'en trouver de nombreux exemples dans les plus vulgaires de nos sensations du goût ou de l'odorat. Elle n'en suit pas moins d'un pas inégal la même loi de décroissance et de métamorphose. Quelle jouissance n'est-ce pas que la cessation de la douleur! et le patient qui sort de la torture ne dirait-il pas volontiers avec Épicure que ne pas souffrir est le bien souverain?

Si l'habitude a moins d'influence sur la douleur que sur le plaisir et triomphe difficilement de celle-là, tandis que le temps emporte l'autre avec une rapidité qui nous désole, c'est un nouvel effet de ces mêmes lois générales

de l'habitude que nous avons signalées. Que la douleur ait sa raison d'être, on a beau le déplorer, il faut bien le reconnaître; mais il n'en est pas moins vrai qu'elle contrarie notre nature, ou plutôt qu'elle est le signe éloquent et persistant de tout ce qui la contrarie, de quelque diminution de notre être, de quelque menace ou de quelque atteinte déjà portée à notre intégrité ou à notre bien-être physique ou moral. Or, sans faire intervenir ici aucune considération des causes finales, bien que la raison ait quelque peine à les écarter d'un tel sujet, rappelons-nous seulement que l'habitude s'acquiert avec d'autant plus d'aisance et de promptitude que les faits qu'elle doit ranger sous sa loi s'accordent mieux avec notre nature et en favorisent davantage le développement, que son influence est d'autant plus lente, laborieuse et affaiblie, qu'ils sont moins conformes aux tendances naturelles de notre énergie vitale ou morale, enfin, qu'elle doit échouer absolument impuissante devant toute force ennemie qui répugne aux conditions nécessaires de la vie et en attaque les sources. Telle est la douleur, d'autant plus rebelle à l'action calmante du temps et de l'habitude, que la cause qui la provoque, et dont elle est le signe en même temps que l'effet, porte une plus grave atteinte à notre être physique ou moral. On s'accoutume au plaisir, comme nos poumons à l'air qui nous fait vivre, on ne s'accoutume à la douleur que comme l'estomac au poison.

CHAPITRE IV

RAPPORTS DE L'HABITUDE ET DE LA VOLONTÉ

Les rapports de l'habitude et de la volonté offrent le plus sérieux intérêt et soulèvent les questions les plus délicates ou les plus graves de la morale ou de la métaphysique. Ne sont-ce point en effet des problèmes de la plus haute importance que de savoir comment l'habitude, que l'on compare souvent à l'instinct et même à la mécanique, peut naître de la volonté, que l'on oppose au contraire à l'instinct et à l'habitude; si l'habitude, une fois née de la volonté, peut se soustraire à sa puissance, et, devenue indépendante, agir sans elle et malgré elle; si, la plupart de nos actes volontaires rendus ainsi par l'habitude automatiques, la nécessité ne remplace pas le libre arbitre dans presque toute la conduite humaine; si la responsabilité ne disparaît pas de la plus grande partie de nos actions, et, avec elle, leur valeur morale? Bien d'autres conséquences d'une égale gravité résulteront de la nature des rapports dont l'observation et la raison constateront l'existence entre l'habitude et la volonté.

Le point difficile et important est moins de découvrir et de décrire quelle est l'influence de la volonté sur l'habitude, que d'apprécier celle que l'habitude une fois née

exerce à son tour sur la volonté. Mais le second problème ne peut recevoir sa solution que du premier, comme il en tire son origine.

I

INFLUENCE DE LA VOLONTÉ SUR L'HABITUDE.

L'habitude naît de la volonté, non pas toujours, non pas même le plus souvent; mais les plus importantes de nos habitudes sont évidemment celles que nous contractons volontairement. Les mœurs, qui ont donné leur nom à la morale, l'ont elles-mêmes reçu de l'habitude. Les mœurs ne sont pas les instincts, mais tout au plus, comme chez les animaux, les actions, les coutumes qui en dérivent; les mœurs supérieures, qui méritent véritablement ce nom, comme celles de l'homme, et font de lui un être moral, sont les coutumes individuelles ou nationales établies par sa libre volonté.

Sans anticiper sur l'avenir et trancher une question des plus controversées, sans décider quelle est l'origine ou la nature de ce qu'on appelle les instincts, on peut dire sans crainte de contradiction qu'un instinct est une disposition qu'apporte en naissant un individu, animal ou homme, de quelque part qu'elle vienne. L'instinct provoque une première action; elle est par conséquent purement instinctive. Il la répète et la répète encore; peut-être bien l'œuvre pour la centième fois accomplie n'est-elle pas plus sûre et plus parfaite qu'au premier jour, parce que le coup d'essai était en même temps un chef-d'œuvre, ou parce que certains animaux ne peuvent dépasser les limites d'un cercle rigoureusement tracé d'avance. L'acte répété est toujours instinctif, et cependant l'habitude y peut avoir aussi quelque part; car, si la répétition de l'acte instinctif n'a pu fortifier l'instinct, elle l'a plus fortement enraciné dans la nature, ou tout au

moins l'a rendu plus difficile à déraciner. C'est pourquoi, parmi les animaux d'une même espèce, les jeunes sont toujours plus faciles à élever, à apprivoiser, à acclimater, à plier à des habitudes différentes de leurs instincts, que les vieux, l'habitude n'ayant pas accru chez eux la résistance de la nature en agissant dans le même sens. Il en est de même pour l'homme, sauf que, ses instincts étant moins nombreux, moins précis et moins profonds, l'acte qu'ils commandent une première fois est le plus souvent répété dans la suite, moins par l'instinct lui-même que par l'habitude ; si bien qu'au bout de peu d'années, sinon de peu de jours, l'homme ne fait plus rien par pur instinct et agit déjà presque en toutes choses par habitude. On peut donc dire que, surtout chez l'homme, il y a des habitudes nées de l'instinct.

Cependant la plupart de nos habitudes ont une autre origine. Sans autre instigation de la nature que celle qui nous invite à exercer les puissances que nous tenons d'elle, nous exécutons un premier mouvement ou produisons un premier acte que les circonstances seules déterminent. Ce premier acte, fruit du hasard, spontané plutôt qu'instinctif, peut être le point de départ d'une habitude, qui peut s'acquérir désormais de deux manières, soit par la répétition toujours également fortuite du même mouvement, soit par la reproduction voulue de l'acte d'abord involontaire. Dans le premier cas, l'habitude est aussi involontaire que si elle était née de la répétition d'un acte instinctif. Dans le second, elle est déjà presque absolument le fruit de la volonté, bien que le premier mouvement, dont la répétition seule a été voulue, n'ait pas été voulu lui-même. Enfin une habitude est le résultat exclusif de la volonté, lorsque sciemment et librement nous exécutons un premier acte, que nous préméditons de reproduire et reproduisons en effet mainte fois par une intervention expresse et formelle de la volonté. C'est là le type de l'habitude volontaire, que nous ne saurions rencontrer dans la vie avec toute la pureté que peut seule lui donner l'analyse psychologi-

que. Dans la réalité, ces éléments divers, l'instinct, le hasard, la volonté se mêlent généralement selon les proportions les plus différentes, et le caractère d'une habitude est complexe, comme son origine est multiple. La volonté, par exemple, est pour peu de chose dans l'acte d'un enfant âgé déjà de plusieurs mois qui presse encore le sein de sa nourrice; elle intervient pour la plus grande part dans l'habitude de la marche ou de la parole; elle crée presque tout entière l'habitude du pianiste ou de l'employé au télégraphe. Elle n'est même pas toujours absolument étrangère à des habitudes qu'elle n'a pas fait naître, lorsqu'elle pouvait intervenir pour les empêcher.

Considérons le type de l'habitude volontaire; voyons comment elle se forme, et quelles conséquences résultent de son mode de génération pour les relations de l'habitude et de la volonté. Ces relations varient à chaque instant selon l'âge de l'habitude; et c'est l'histoire de ces variations qui est la clé de bien des énigmes.

Le premier acte ne doit rien à l'habitude, il est tout entier le fait de la volonté. Mais, dès que ce premier acte est voulu, le germe de l'habitude existe déjà, imperceptible, impuissant, mais il est. Il est la trace à peine visible et plus ou moins durable que laisse le passé derrière lui; il consiste dans une disposition, si faible qu'elle puisse être, de la puissance active à agir une seconde fois comme elle a agi une première. Il est bien possible que ce germe de l'habitude ne se développe pas, et même qu'il périsse, ce qui arrivera probablement si la volonté ne veut pas une seconde fois la même chose; il est incapable, en effet, faible et naissant à peine, de produire seul à son tour, sans la volonté, la même action que la volonté a déterminée tout à l'heure. Il faut que la volonté le couve, l'entretienne, le fortifie en répétant elle-même l'acte libre. Et même, les premières fois que la volonté répétera cet acte, cette habitude naissante sera sans doute pour bien peu de chose dans le renouvellement du phénomène. C'est là le premier âge de l'habitude, où elle ne peut vivre que par la volonté, bien loin de la pouvoir

encore suppléer ou supplanter, où elle reçoit tout d'elle et ne lui rend encore aucun service appréciable; elle serait anéantie, si seulement la volonté s'avisait de vouloir autrement qu'elle n'a voulu; elle ne saurait encore ni lui faire opposition, ni, si jalouse qu'elle soit, lui porter ombrage. S'il est vrai que l'effort de la volonté se proportionne à la résistance, à mesure qu'augmente la facilité d'agir, l'intensité de l'effort nécessaire diminue proportionnellement, et la volonté fait ou semble faire retraite à mesure que l'habitude grandit. La voici maintenant à son apogée, elle ne peut plus croître sensiblement, elle donne son nom aux actes qui se produisent désormais : volontaires à l'origine, ils sont maintenant habituels. La facilité, la promptitude, la sûreté avec lesquelles ils s'accomplissent ressemblent aux caractères de l'instinct, et c'est pour cela qu'on appelle l'habitude une seconde nature.

II

INFLUENCE DE L'HABITUDE SUR LA VOLONTÉ.

Ici les difficultés commencent. On a bien vu la volonté agir seule avant la naissance de l'habitude, on l'a bien vue engendrer et fortifier l'habitude; elle se révélait par l'effort, c'est-à-dire par la difficulté même de l'action. On la voit bien intervenir encore par la suite, mais comme de plus loin et de plus haut, présidant à la conduite générale de l'acte, sans en déterminer particulièrement tous les détails, semblable à un artisan qui, après avoir travaillé d'abord seul et de ses propres mains, aurait dressé quelque ouvrier subalterne, dont il ordonnerait et surveillerait de moins en moins la besogne, à mesure qu'il deviendrait plus habile et capable d'être maître à son tour. Arrive un moment où l'habitude semble tout faire et où la volonté s'efface. Qu'est-elle donc devenue? A-t-elle en effet créé comme de ses mains quelque force

qui la remplace et la réduit à néant; ou bien agit-elle encore aussi maîtresse que par le passé des actes habituels; ou bien s'est-il établi entre la volonté et l'habitude quelque compromis où chacune ait sa part et son rôle?

Pour résoudre ou pour éclairer au moins ces questions fécondes en graves conséquences, il est nécessaire de distinguer plusieurs choses trop souvent confondues. Je distinguerai d'abord les habitudes simplement volontaires et les habitudes de la volonté elle-même. Je m'explique. Ce sont des habitudes volontaires que celles que j'impose à mes doigts par l'exercice, de courir sur le clavier d'un piano, ou à d'autres organes, de marcher, de parler, de chanter; celles que je fais prendre à mes désirs, à mes passions, de se porter avec modération vers certains objets déterminés; celles que je fais contracter à ma raison, d'observer les faits avec exactitude, de juger à la légère, de raisonner avec rigueur; ce ne sont pas des habitudes de ma volonté. Les habitudes de la volonté sont celles que je contracte de vouloir avec opiniâtreté, de me déterminer avec promptitude, de vouloir ceci plutôt que cela, le bien plutôt que le mal ou le mal de préférence au bien, en voulant fréquemment le bien ou le mal, en me déterminant franchement et maintenant mes résolutions avec persévérance. L'homme a bien des puissances à son service, qui sont capables d'agir spontanément par suite des seules impulsions de la nature, ou selon le hasard des circonstances. Il en a une, la volonté, qui peut s'emparer des autres, au moins de presque toutes, pour les diriger et les gouverner, parce que seule elle est capable de se gouverner elle-même. Ces habitudes simplement volontaires sont celles que la volonté impose à ces puissances capables aussi de se déployer et de se développer spontanément en dehors de sa direction, comme l'intelligence, les sens, l'imagination, les passions, l'énergie locomotrice. Les habitudes de la volonté sont celles que contracte la volonté elle-même dans le gouvernement de sa propre conduite. L'importance de cette distinction, qui peut tout d'abord paraître subtile, se manifestera peu à peu.

§ 1. — Des habitudes volontaires.

Occupons-nous d'abord de l'habitude seulement volontaire. Quand on fait de l'habitude, comme Th. Reid, un principe d'action, quand on la représente comme une force, capable d'actes spéciaux, que l'on distingue de l'instinct ou que l'on oppose à la volonté, on se sert d'une sorte de métaphore très légitime, très usitée et même très innocente. Mais il ne faudrait pas la prendre à la lettre, car elle pourrait devenir alors la cause de graves erreurs. L'habitude n'est pas une puissance nouvelle créée par la répétition d'un même acte. Une puissance ne se crée pas ; elle est; nous la tenons de la nature et de la nature seule. Le musicien qui s'exerce à promener ses doigts avec agilité sur un clavier, ne crée pas, ce faisant, une force qui n'existait pas en lui-même ou dans sa machine corporelle. La puissance motrice était, avant tout effort et tout exercice; il ne fait que l'accroître, lui imprimer une certaine direction, lui tracer une voie dans laquelle elle s'engagera ensuite d'elle-même. Le fumeur ou le priseur ne se crée pas non plus une nouvelle force avec un besoin nouveau, une puissance factice avec un appétit factice; l'appétit, le désir est un fonds primitif et commun d'énergie naturelle, dont les circonstances ou la volonté ont dirigé l'élan vers un objet spécial. Aucune habitude n'est une force nouvelle; mais il y a primitivement en nous des puissances que les circonstances ou la volonté fortifient, dressent et dirigent dans un certain sens, dans lequel se développeront désormais ces puissances naturelles. L'habitude n'est que l'augmentation de la force préexistante et sa détermination dans une direction précise ; ou, mieux encore, l'habitude n'est que l'énergie naturelle et foncière accrue et déterminée; c'est l'intelligence habituée à juger ou à raisonner ainsi, la sensibilité habituée à supporter cette douleur, la force musculaire habituée à imprimer ce mouvement à cet organe.

Je comprends désormais que l'on compare l'habitude à la nature, que l'habitude puisse être abandonnée à elle-même par la volonté, comme l'est souvent la nature, que l'habitude se comporte alors comme la nature, qu'elle se révolte même contre la volonté, comme fait aussi la nature, parce que l'habitude est plus qu'une seconde nature, plus qu'une nature acquise, c'est la nature elle-même plus ou moins accrue ou modifiée dans sa forme et dans sa direction par le temps et la volonté, mais conservant ses caractères essentiels, entre autres sa spontanéité; c'est la nature habituée.

Comment cette nature habituée se comporte-t-elle vis-à-vis de la volonté? Presque toutes nos puissances peuvent être dirigées dans leur exercice par la volonté et se développer sous son empire; mais il n'en est aucune qui ne puisse s'exercer aussi spontanément et sans intervention appréciable de la volonté. C'est précisément ce qui a lieu dans les premiers temps de la vie, lorsque la volonté, ne se possédant pas elle-même, est encore incapable de régner sur l'âme; c'est ce qui sans doute a lieu chez les bêtes, dont la volonté est aussi obscure et douteuse que la raison. Mais, parce que la volonté a dirigé quelquefois ou dirige le plus souvent l'exercice de quelqu'une de ces puissances naturelles, il ne s'ensuit pas qu'elle ne cesse plus désormais de le diriger. Bien au contraire, la volonté abandonne souvent cette direction, et laisse cette faculté agir au gré de sa nature ou des circonstances, pour reprendre plus tard son empire et l'abandonner encore. C'est ce qui arrive dans quelques états plus ou moins réguliers, comme le sommeil, l'ivresse, la folie, où la volonté est elle-même comme aliénée; c'est ce qui arrive aussi très fréquemment dans la veille et la santé, lorsque la volonté, nonchalante ou distraite, laisse les membres ou la pensée sans guide. Cette alternative de l'action volontaire et du jeu spontané d'une même puissance est surtout évidente dans le phénomène de la respiration, où, plusieurs fois dans l'espace d'une seule minute, la volonté peut prendre et quitter à son gré le gouvernement d'un organe aussi volontiers soumis que

facilement indépendant. Mais elle ne lui est pas particulière, et on l'observe également dans l'exercice de tous les organes et de toutes les puissances qui n'échappent pas absolument, comme l'estomac ou le foie, comme l'hématose ou la secrétion, à l'empire immédiat de la volonté.

Si la volonté abandonne parfois aux impulsions aveugles de sa nature primitive une puissance qu'elle n'a pas dressée, pour l'accomplissement de quelque action souvent importante, à plus forte raison est-il compréhensible qu'elle livre à elle-même l'habitude, c'est-à-dire la nature, quand elle l'a formée et dressée de longue main à de certains actes, de telle sorte que l'action, tout en n'étant pas dirigée par la volonté, ne soit pas non plus laissée à la fortune, mais presque aussi sûrement prévue et déterminée que si la volonté en prenait la conduite immédiate. Pourquoi en effet, l'habitude une fois acquise, la volonté interviendrait-elle encore ? Quand elle créait l'habitude, nous la voyions proportionner l'intensité de ses efforts à la difficulté de l'exécution et intervenir de moins en moins à mesure que l'exécution, devenait plus facile. Maintenant que l'organe ou la puissance de l'âme, primitivement indocile ou incapable, est dressé par l'usage à exécuter un tel mouvement précis ou une telle action déterminée, que la tendance à les produire s'est ajoutée à sa nature première et fait corps avec elle, les choses iront au gré de la volonté, sans que la volonté s'en mêle ; elles se passeront sans elle, comme elles se passeraient si elle les voulait expressément ; la volonté les gâterait peut-être en y prenant une part aussi active et aussi expresse que par le passé.

Il n'y aurait donc rien d'étonnant que l'habitude, originairement volontaire, agît par la suite dans une indépendance absolue de la volonté qui l'a fait naître. Mais, si l'on peut dire qu'en principe la volonté peut se retirer complétement et abandonner à elle-même l'habitude volontaire, en réalité les choses ne se passent presque jamais ainsi. Il est bien rare, si ancienne et si profonde que soit une habitude, que la volonté n'intervienne pas

encore de quelque façon et pour quelque part dans l'exécution d'un acte habituel, quand l'habitude est déjà son œuvre. Il faut que cet acte soit en lui-même bien insignifiant, ou qu'on en aille chercher l'exemple dans la folie, dans le somnambulisme, dans l'ivresse ou tout au moins dans le sommeil, c'est-à-dire dans des états irréguliers, maladifs ou qui font à l'activité des conditions toutes spéciales, sinon exceptionnelles. Encore n'est-il pas bien sûr qu'une analyse attentive n'y trouverait aucune participation de la volonté à l'acte habituel. Mais dans la veille, dans la santé, et pour des actes qui ne soient pas en eux-mêmes absolument insignifiants, c'est-à-dire où la volonté n'ait plus aucun intérêt, il serait plus vrai de dire que la volonté n'est jamais complètement absente de l'exercice actuel d'une habitude volontaire.

Que l'on compare pour la justesse et la facilité les mouvements d'un pianiste exécutant un morceau de musique au travail d'une abeille ou d'une araignée construisant sa cellule ou sa toile ; rien de mieux ; mais l'artiste agit-il aussi aveuglément, aussi involontairement que l'insecte ? N'a-t-il pas au moins la volonté générale de faire ce qu'il fait, s'il ne veut pas expressément tous les détails ? N'est-ce pas volontairement qu'il s'asseoit devant le clavier et prépare l'entrée en action de l'habitude ? Que l'acte une fois commencé soit ou ne soit pas désormais le fait exclusif de l'habitude, toujours est-il qu'il ne commence le plus souvent qu'en vertu d'une volonté véritable, quoique plus ou moins formelle. Cette volonté, tantôt impérative, tantôt seulement *permissive*, selon l'expression de Leibnitz, lâche le ressort tendu de l'habitude, qui ne serait sans doute pas entrée d'elle-même en exercice. Enfin, dans le cours même de cette exécution habituelle, la volonté n'est-elle pas le plus souvent présente et même visible, quoique cachée ; et ne surveille-t-elle pas avec plus ou moins d'attention ou de nonchalance les gestes de l'habitude, au point qu'elle en redresse quelquefois les maladresses ?

D'ailleurs, si la volonté peut abandonner et abandonne en effet quelquefois l'habitude à elle-même, soit parce

qu'elle est occupée d'autres soins, soit parce qu'elle est négligente ou paresseuse, soit parce qu'elle comprend en quelque sorte que son intervention serait superflue, ne peut-elle pas aussi prendre et conserver en main la direction de l'acte habituel, pour en rendre l'exécution plus parfaite encore. De même que l'habitude accroît la puissance de la nature première en s'ajoutant à elle, la volonté s'ajoute à son tour à l'habitude et en augmente aussi l'habileté par sa présence. En effet, l'abdication de la volonté en faveur de la nature ou de l'habitude n'est jamais définitive, et la volonté peut toujours ressaisir le gouvernement dont elle ne s'est dessaisie qu'à bon escient, ou dont une surprise ou une distraction l'a dépossédée pour un instant.

Il y a presque toujours dans la réalité des faits, que la science n'appelle pas concrets sans raison, une complexité qui entache d'erreur les théories exclusives et absolues. Si l'on considère l'homme qui a déjà vécu, sans pour cela le prendre bien vieux, une de ses actions est toujours le résultat composé de bien des causes différentes. Elle n'est jamais absolument le fait exclusif de l'instinct, ou de l'habitude, ou de la volonté; mais l'instinct, l'habitude, la volonté y ont chacun une part plus ou moins considérable. De sorte qu'il est faux de dire absolument que l'habitude agisse jamais dans une indépendance absolue de la volonté qui l'a fait naître, et qu'il le serait encore plus de prétendre que, l'habitude une fois née de la volonté, celle-ci ne soit plus jamais pour rien dans l'accomplissement de l'acte habituel. Pour parler exactement, il faut se contenter de dire que, si l'on considère la part que prend l'habitude à l'exécution d'un acte, elle se conduit dans les limites de son rôle absolument comme la nature. Ce qui se conçoit aisément, puisqu'elle n'est que la nature perfectionnée par la volonté, et ce qui n'empêche pas non plus la volonté d'avoir aussi son rôle dans ce phénomène complexe.

Cependant, s'il est inexact d'exclure la volonté de l'exécution de l'acte habituel, l'inexactitude n'est pas bien grave tant qu'on s'en tient à décrire comment les faits

s'accomplissent; et, si l'on ne prétend qu'à une analyse psychologique, on peut dire avec Th. Reid, toutes réserves faites : « L'habitude diffère de l'instinct, non dans sa nature, mais dans son origine. » On peut poursuivre, avec l'assentiment de Maine de Biran et de M. Ravaisson : « Tous les deux agissent indépendamment de notre volonté, de notre intention, de notre pensée. » Mais, si l'on quitte le terrain modeste de l'analyse psychologique pour s'élever à la morale et jusqu'à la métaphysique en interprétant ces paroles et en en tirant les conséquences, alors cette inexactitude, d'abord innocente, devient grave et féconde, elle aussi, en conséquences dangereuses.

Pour assimiler l'habitude à l'instinct, il faut, comme le reconnaît Th. Reid, la séparer de son origine. Or cette abstraction, tout au plus possible quand il ne s'agit que de l'habitude involontaire, déjà illégitime dans l'analyse psychologique de l'habitude née de la volonté, est absolument impossible et même contradictoire quand la morale est en question. Sans doute il est curieux d'apprendre, pour le seul plaisir de savoir, comment s'accomplissent les faits divers dont se compose la vie humaine; mais il est d'un intérêt de premier ordre de connaître si les actes habituels ont une valeur morale, quelle elle est précisément et d'où ils la tirent, et si la liberté de la volonté peut se perdre et s'éteindre dans l'habitude.

La moralité semble être inséparable de la volonté; parmi les actions humaines on ne reconnaît généralement pour morales que les actions volontaires, et la valeur morale nous en paraît même d'autant plus grande que la volonté participe davantage à leur accomplissement. Si les actes d'habitude sont complétement étrangers à la volonté, ils n'ont aucune valeur morale; tel est évidemment le cas de toutes les habitudes dont la volonté n'est pas l'auteur. Considérer les actions qui résultent d'une habitude acquise volontairement en les séparant de leur origine, c'est professer ou autoriser cette croyance, que des actes d'abord volontaires et par conséquent moraux, cessent d'être moraux en devenant habituels; c'est du moins rendre inexplicable la croyance

contraire. Hâtons-nous donc de rapporter l'habitude à son origine, et ne séparons plus jamais l'habitude volontaire de la volonté qui l'a créée, si nous pensons, avec la raison, le bon sens et la justice des hommes, que la pratique du bien ou du mal ne cesse pas d'être morale parce qu'elle se répète et devient habituelle, et si nous voulons nous rendre compte de notre croyance.

D'ailleurs, sans faire encore intervenir ici les questions de morale, qui viendront mieux en leur temps quand nous parlerons tout à l'heure de l'habitude de la volonté elle-même, c'est dénaturer l'habitude, oublier son essence et contredire à sa définition, que de faire ainsi abstraction de son origine, puisque ce qui caractérise l'habitude et la distingue de ce qui lui ressemble le plus, c'est précisément cette origine. Ni la métaphysique, ni la morale, ni l'analyse psychologique elle-même ne peuvent accepter comme une fidèle image de la vie réelle, soit cette abstraction qui sépare le présent du passé et isole l'habitude volontaire de la volonté, soit cette opinion, si spécieuse qu'elle semble et si répandue qu'elle soit, que l'habitude volontaire devienne jamais étrangère à la volonté qui l'a fait naître. Car l'habitude établit précisément une solidarité indissoluble entre les différents moments de la durée qui s'écoule ; elle consiste à faire durer le passé et à le prolonger indéfiniment dans le présent.

Si je m'efforce aujourd'hui de contracter volontairement une habitude, c'est justement pour que ma volonté d'aujourd'hui soit la cause féconde d'effets à venir en même temps que de l'effet présent. Quand je contracte volontairement une habitude, ce n'est pas pour le présent, c'est pour l'avenir que je travaille ; je vois déjà et déjà je veux les actes que les occasions encore à naître me permettront d'accomplir, et je les veux semblables à celui que j'accomplis en ce moment. Je prépare cet avenir et je le détermine, pour n'être pas pris à l'improviste et pour agir au besoin avec plus de facilité et de promptitude. Je laboure et je sème pour récolter un jour. Quand cet avenir est devenu présent, quand l'habitude recueille

les fruits qu'a semés la volonté, ne me dites donc point que cette moisson ne m'appartient pas, que ces actes ne sont pas ceux de ma volonté, mais les effets d'une cause mécanique, l'habitude, parce qu'aujourd'hui j'ai trop peu d'efforts à faire et trop de profits à recueillir, que le passé est passé et que je n'ai pas le droit de revendiquer le présent comme mon œuvre. L'habitude que j'ai contractée volontairement, et que l'on voudrait représenter comme une cause étrangère à ma volonté, n'est autre chose que la somme de mes volontés passées, accumulées et condensées dans le présent.

Nous trouverons plus tard certaines conditions spéciales, où il se pourrait que la nature elle-même brisât ou relâchât cette solidarité du présent avec le passé, et qui permettront peut-être d'assimiler cette fois avec plus de justesse, sinon d'identifier absolument, l'habitude et l'instinct. C'est dans le cas où l'habitude se transmettrait d'une génération à une autre, qu'elle pourrait bien alors être considérée comme un instinct, parce que, son origine se perdant dans le mystère de la génération, on pourrait n'en faire dater le principe que de la naissance elle-même de l'individu. Encore la science, soulevant ainsi de nouveaux problèmes, devrait-elle, si elle ne peut éclaircir tout à fait ce mystère, remonter au delà et rattacher, à travers les générations, les effets présents de l'habitude à leur origine lointaine. Mais, tant que nos recherches demeurent enfermées dans les limites du temps qui commence à la naissance de l'individu et finit à sa mort, ce n'est pas à nous de rompre, au risque de dénaturer les faits et de compromettre notre peu de science, les liens étroits qui unissent le présent au passé de l'être vivant et raisonnable, et l'habitude volontaire à la volonté.

§ 2. — Des habitudes de la volonté.

La volonté, qui impose des habitudes aux organes, aux sens, à la passion, à la pensée, s'en impose à elle-

même; et, s'il est vrai que la supériorité des habitudes soit en raison de l'indépendance, de la spontanéité, de la dignité des êtres et de leurs pouvoirs, les habitudes de la volonté doivent être plus importantes encore que celles de la sensibilité ou de l'entendement, comme celles de l'âme sont supérieures à celles du corps. En effet, quoi de plus important que la vertu, définie par Aristote l'habitude du bien? C'est ici que se pose, avec tout le cortége des conséquences morales et métaphysiques qui en résultent, cette grave question : si la volonté, libre de sa nature, loin d'échapper à l'habitude, en subit aussi la loi, ne perd-elle pas sa liberté à mesure qu'elle accepte l'habitude ? si l'habitude est semblable à l'instinct par sa nature et n'en diffère que par son origine, la volonté ne va-t-elle pas sans cesse s'amoindrissant jusqu'à disparaître tout entière dans le mécanisme de l'habitude?

Prévenons et dissipons une confusion possible. La volonté d'un individu peut contracter deux sortes d'habitudes fort différentes quant à leur origine et leur valeur morale : les unes qui lui viennent du dehors, qu'elle reçoit ou qu'elle subit, les autres qu'elle ne puise qu'en elle-même. Celles-là sont par exemple les habitudes que la volonté contracte sous l'influence de l'éducation, de la société, du milieu moral dans lequel l'homme vit. Si ces deux mots ne juraient pas trop d'être associés, on dirait que ces habitudes de la volonté sont involontaires. En effet, c'est une puissance étrangère à la volonté de l'individu, de l'homme, de l'enfant surtout, qui agit sur cette volonté et la façonne ; ce sont les lois, les exemples, les mœurs d'autrui, la volonté d'autrui, celle du père, de la mère ou du maître. On comprend que, sous cette action extérieure, sous cette pression douce ou violente, quelque légitime ou nécessaire qu'elle soit, et quelque avantageux qu'en puissent être les effets, la volonté de l'individu soit amoindrie. On le comprend si bien qu'il n'est personne qui, ayant à juger la valeur morale des hommes et de leurs actes, ne tienne compte de l'éducation qu'a reçue l'auteur de l'action réputée bonne ou mauvaise, du milieu dans lequel il a vécu, des exemples

qu'il a eus sous les yeux, voire même de la violence de ses passions ou du degré de son intelligence. La justice sociale elle-même, qui ne saurait être la justice parfaite, qui ne peut se dispenser d'être équitable sans s'exposer à être partiale, et qui fait des lois absolues, ne pouvant descendre aux détails de la casuistique, permet au juge de faire, dans une certaine mesure, acception de ces particularités, par la faculté qu'elle lui laisse d'admettre des circonstances atténuantes ou aggravantes et par l'échelle graduée des châtiments. Ce compte est des plus difficiles, et il est probable que la conscience la plus scrupuleuse y commettra beaucoup d'erreurs. Mais il suffit, dans la question présente, de reconnaître que ces influences étrangères, qui se sont exercées depuis sa naissance sur la volonté d'un agent et ont contribué à lui créer des habitudes, devront peser dans la balance d'un juge souverain, pour reconnaître aussi que la volonté de l'individu qui les subit en est amoindrie dans son indépendance et par conséquent plus ou moins altérée dans sa nature. Il ne peut donc être question ici que des habitudes que la volonté se donne à elle-même en multipliant volontairement les bonnes ou les mauvaises actions, et qui la peuvent amener à l'un ou à l'autre de ces deux états, si différents de valeur, mais de nature et d'origine identiques, le vice ou la vertu.

Quand on voit les muscles de notre corps ou les facultés mêmes de notre esprit, d'abord rebelles à des mouvements déterminés ou à de certaines opérations, être assouplis par l'exercice volontaire, devenir si dociles et même si disposés à l'action, que la volonté n'a plus besoin d'effort pour la leur faire exécuter avec la précision et la promptitude de l'instinct, que, désormais devenue inutile, elle s'en remet à l'habitude du soin de conduire à bonne fin l'action tout entière, ou se laisse détrôner par elle comme un roi fainéant, on peut être tenté de croire qu'en vertu de la même loi, partout et toujours l'habitude tue la volonté. Ainsi, dit-on, la volonté qui s'est donnée une habitude, fût-ce la vertu, s'éclipse peu à peu, dégénère, se dénature et meurt consumée par l'habitude, fruit de

ses entrailles nourri de sa substance. Nous finissons par ne plus vouloir les actes que nous avons voulus d'abord avec le plus d'énergie, et cependant nous les accomplissons toujours, mais désormais en vertu d'un désir irrésistible, impersonnel, involontaire, nature acquise en laquelle s'est transformée peu à peu la volonté de l'action.

Sans doute ce n'est pas un argument philosophique que d'en appeler pour rejeter une doctrine au sens commun, dont la compétence n'est jamais suffisante en philosophie, qui a ses préjugés et ses erreurs. Mais, sans vouloir donner à une croyance populaire la valeur d'une démonstration, on peut s'en faire à soi-même un sujet de réflexions utiles, et comme une grave objection dont il faut trouver l'origine et la solution. D'ailleurs, presque insignifiantes en métaphysique, les opinions du sens commun sont beaucoup moins à dédaigner quand il s'agit de morale; or la morale est profondément intéressée toutes fois que la volonté est en question.

Si l'habitude amoindrit insensiblement et finit par détruire la volonté, pour lui substituer un penchant irrésistible, il faut accepter l'une ou l'autre de ces deux conséquences : ou bien, la moralité étant inséparable de la volonté, parce qu'elles sont toutes deux inséparables de la liberté qui ne se trouve pas dans le désir, l'acte habituel, né de ce désir irrésistible, n'a pas de valeur morale ; à mesure qu'un acte, d'abord essentiellement volontaire, se répète et tend à devenir habituel, il tend aussi à devenir indifférent ; sa moralité décroît si bien que le vice et la vertu vont se confondre dans l'innocence de l'instinct; — ou bien la moralité peut exister sans la liberté, et, bien que la nécessité envahisse l'âme, celle-ci retrouve dans une sorte de grâce une moralité supérieure. Cette dernière conclusion est bien celle des philosophes qui ramènent la volonté à l'instinct par l'habitude; car jamais une intelligence raisonnable n'admettrait la première alternative.

C'est une doctrine pure et noble assurément, inventée et professée par de grands esprits et par de belles âmes, que le mysticisme. En général, il n'abaisse l'homme d'un côté que pour le relever d'un autre ; s'il dénigre la raison

humaine, ce n'est pas pour conclure au doute ou à l'ignorance, il veut nous rendre la vérité par une autre voie; s'il méprise notre libre arbitre, ce n'est pas pour refuser à nos actes la moralité : il prétend le remplacer par la grâce. C'est une autre forme du mysticisme que d'anéantir la volonté dans l'habitude et le désir. Une doctrine n'est ni condamnable, ni moins encore condamnée, parce qu'elle est mystique; mais, vraie ou fausse, celle-ci est en désaccord et même en contradiction avec les idées qui gouvernent la conduite des sociétés, et qui, vraies ou fausses elles-mêmes, paraissent être la condition de leur existence.

Il n'y a pas un juge dans son tribunal, pas un homme dans son for intérieur qui m'absolve d'un acte dont j'aurais contracté volontairement l'habitude; et cependant la loi ne rend un homme responsable que des actions qu'il a voulues librement, et librement accomplies. Si elle atteint l'acte habituel, c'est qu'elle l'estime toujours volontaire; et elle est si loin d'admettre que l'habitude d'une action en amoindrisse la liberté, qu'elle voit une aggravation du crime dans la récidive, qui n'est qu'un autre nom de l'habitude. Elle punit donc en quelque façon deux fois le crime habituel, comme s'il était deux fois volontaire; elle punit du même coup et le crime et l'habitude, et elle atteint la volonté dans son double effet, dans la disposition permanente qui est son œuvre passée, et dans son effet présent, l'acte criminel. C'est pour la même raison qu'un acte vertueux est regardé généralement comme plus méritoire qu'une bonne action, non parce que l'homme vertueux serait ravi irrésistiblement par une puissance supérieure, mais parce qu'une bonne action n'est l'effet que d'une seule détermination de la volonté, tandis qu'une action vertueuse, étant la récidive dans le bien, est le résultat d'un nombre considérable de déterminations volontaires. Le sens commun et la loi n'entendent rien aux obscures subtilités d'une grâce philosophique qui enlèverait à l'agent moral la liberté de l'action et lui en attribuerait le mérite. C'est une doctrine suspecte et peu intelligible que celle qui sépare

ainsi la moralité de la liberté de l'agent moral. En effet, si l'on admettait que la vertu, parce qu'elle est une habitude, n'est pas volontaire, il faudrait admettre aussi que le vice ne l'est pas davantage; si, malgré cette absence de liberté, la vertu était déclarée méritoire, il faudrait déclarer aussi condamnable le vice involontaire; et si, pour expliquer cette moralité de la vertu survivant à la liberté, on avait recours à une grâce divine qui donnerait son mérite à l'âme dans laquelle elle agirait, imaginerait-on aussi une sorte de grâce diabolique qui damnerait l'instrument de ses méfaits? Où conduirait cette doctrine? Je ne sais, mais bien loin à coup sûr des limites de la raison humaine et par conséquent de la philosophie. Quand bien même on supposerait que l'habitude du bien ou du mal n'a plus rien à voir actuellement avec la liberté, toujours ne faudrait-il pas oublier l'origine de cette habitude; car c'est la volonté de la personne, au moins sa volonté passée, qui aurait conduit l'âme à cet état impersonnel du vice ou de la vertu, qui lui aurait donné cette puissance désormais fatale de multiplier sans effort et sans volonté les actes bons ou mauvais. Il faudrait proclamer au contraire et répéter que cette puissance étrange, et si différente de la cause qui l'aurait engendrée, est plus différente encore de la grâce qui descend où il lui plaît; car ce serait une grâce acquise, conquise même par la volonté au prix de nombreux et libres efforts, et, en définitive, c'est encore de la volonté qu'elle tiendrait sa valeur morale.

L'analyse psychologique peut démontrer que le sens commun et la loi, qui en est le fidèle écho, sont ici d'accord avec les faits, et que l'habitude de vouloir ne détruit pas la volonté. Ce n'est point par une violation des lois de l'habitude, mais bien au contraire en vertu de ces lois, qu'un acte, qui n'était d'abord que le résultat solitaire d'une volonté première et unique, ne cesse pas d'être volontaire et libre comme par le passé, parce qu'il est fréquemment répété et devient habituel.

En analysant les habitudes seulement volontaires, que certains organes ou certaines puissances, tantôt indépen-

dantes, tantôt soumises à l'empire de la volonté, contractent par suite de l'intervention fréquente de celle-ci dans la direction de leur activité, on a reconnu que la volonté, en forçant les organes à exécuter maintes fois un même mouvement, ou la pensée à s'appliquer souvent aux mêmes objets, a augmenté leur puissance, l'a rendue en même temps plus capable et plus impatiente de s'exercer, lui a imprimé une direction déterminée et une tendance à exécuter la même opération devenue plus facile. Mais l'habitude n'a modifié en rien la nature essentielle de cette puissance : l'organe n'a pas cessé de se mouvoir selon les conditions de la mécanique et de la physiologie; l'esprit n'a pas cessé de penser suivant les lois de la logique; l'un et l'autre sont demeurés, après l'habitude acquise, ce qu'ils étaient avant de l'acquérir; ils sont seulement plus forts, plus prompts à l'action, plus déterminés à une certaine action. L'habitude ne consiste pour eux que dans ce surcroît de force et d'agilité et dans cette détermination de leur tendance. Lorsque la volonté se retire, abandonnant à eux-mêmes les organes et la pensée, nous comprenions aisément que ceux-ci, ayant recouvré leur indépendance, agissent selon leur nature première ou acquise, qu'un mouvement instinctif ou que le mouvement si fréquemment répété qu'il en est devenu comme naturel, jaillît de l'organe, que les idées connues jaillissent aussi de l'esprit dans l'ordre familier. Nous comprenions que l'habitude, eût-elle été contractée volontairement, agît comme l'instinct, comme la nature, spontanément, aveuglément, irrésistiblement, dès que, pour un motif quelconque, la volonté venait à se retirer. C'est que les forces vitales ou motrices et les puissances intellectuelles agissent en effet de cette manière quand elles sont livrées à elles-mêmes; c'est que les habitudes de l'organe ou de l'esprit ne sont autre chose que cet organe ou cet esprit dressé et déterminé par la volonté; c'est la nature, c'est l'instinct modifié dans sa direction primitive, mais respecté dans son essence. Hors de là, l'habitude n'est qu'un mot ou une métaphore.

La volonté ne se transformait donc pas en mécanisme.

Les mêmes mouvements, d'abord exécutés par suite d'une intervention expresse de la volonté et d'un effort énergique, parce que la nature ne savait pas primitivement les exécuter toute seule, ont été plus tard exécutés sans aucune intervention de la volonté, presque sans effort, parce que la force motrice, dressée par la volonté, a appris à les exécuter spontanément. La force motrice, la pensée, voilà les agents, les causes matérielles en quelque sorte de tous ces faits, soit quand ils sont instinctifs, soit même quand ils sont volontaires, soit quand ils sont habituels; la volonté n'en a jamais été que l'auteur et le conseiller. Ces agents peuvent donc les produire sans elle, une fois qu'elle leur a appris à les produire; car ce qui leur manquait pour les exécuter tout d'abord, c'était moins la force que la direction, l'art ou la méthode. La volonté n'a pas créé ces puissances, elle les a trouvées, fortifiées et instruites; au bout d'un certain temps, sans aucune métamorphose, elle retire simplement un concours devenu superflu à l'exécution d'un acte auquel elle n'a jamais fait que participer par sa direction, et laisse peser le soin de l'acte tout entier sur les forces de la nature, qui l'ont accompli tant de fois sous ses ordres. Ainsi la volonté n'a rien fait matériellement, pas plus que le précepteur ne fait matériellement les actes de son élève : elle a dirigé, elle a ordonné, elle a voulu. Elle ne s'est transformée ni en instinct, ni en nature acquise, ni en habitude; elle cesse de commander, elle ne veut plus.

La répétition d'un même acte, mouvement corporel ou opération de l'esprit, n'altère donc ni la nature essentielle de la puissance qui l'exécute, organe du corps ou faculté de l'âme, ni celle de la volonté qui l'ordonne ou ne l'ordonne plus. Elle rend seulement l'acte plus facile et l'agent plus capable de le reproduire. La répétition d'une même volonté ne transforme pas davantage la nature intime de la volonté libre; l'habitude de vouloir n'amoindrit pas plus la puissance de vouloir librement que l'habitude de bien penser ne diminue la vigueur de l'esprit; bien au contraire elle ne fait que l'accroître et en faciliter l'exercice.

Vouloir, c'est se déterminer soi-même. Un être n'est pas libre lorsqu'il est déterminé à l'action par une cause étrangère ; mais lorsqu'un agent est lui-même cause de ses propres déterminations, alors il est vraiment libre. C'est pourquoi la liberté est le caractère essentiel et inséparable de la volonté.

Imaginons un concours de circonstances assez neuves pour que le passé n'exerce aucune influence appréciable sur le présent, et que ma volonté puisse s'exercer dans la plénitude de sa liberté. Je veux, c'est-à-dire je me détermine à une certaine action. Cette première détermination de ma volonté a pu me coûter cher ; je me suis résolu, pour prendre un exemple que Kant a rendu célèbre, à restituer un dépôt qui m'était confié. Si ce dépôt représentait mon bien-être à venir et celui des miens, si mon intérêt personnel, si la cupidité ou quelque autre mauvaise passion me sollicitait fortement à le garder, il m'a fallu peut-être soutenir une longue et pénible lutte avant de me décider à le rendre. Par ces efforts, par ces hésitations, ma liberté s'est accusée elle-même à mes yeux et aux yeux des témoins de mes incertitudes. Ou le libre arbitre ne réside pas dans la volonté, ou il est hors de doute que cette première détermination de ma volonté est libre. Quelle influence peut avoir sur mes déterminations futures ce premier acte de ma volonté? Faisons de cette première détermination le germe d'une habitude. Si pour la seconde ou la centième fois un dépôt m'est confié, toutes les circonstances demeurant d'ailleurs les mêmes que dans le cas précédent, je le rends encore. Il s'agit de savoir si ma volonté a été moindre dans le second acte que dans le premier, si elle a disparu avec la liberté dans le centième, parce que le second, étant précédé d'une première détermination semblable, renfermait déjà un commencement d'habitude, parce que, dans le centième, l'habitude, étant définitivement acquise, a remplacé la volonté.

A quoi donc reconnaît-on que la seconde détermination a été moins libre que la première et que la centième a cessé de l'être? Car ce n'est là qu'une induction qui a besoin de quelque preuve pour se faire accepter. Il ne

peut y avoir, pour celui qui lirait dans mon âme mieux que je n'y puis lire moi-même, qu'un seul indice qui autorise cette conjecture. C'est que, tandis que j'hésitais à restituer le premier dépôt, je restitue le dernier sans hésitation; c'est que l'effort que nécessitait de ma part ma première détermination a été moins énergique et moins pénible pour la seconde; c'est que la restitution a fini par me devenir si facile qu'elle ne paraît plus, tant ma résolution est prompte, être l'effet d'une volonté libre, mais le résultat fatal de l'honnêteté de mon âme. C'est bien ainsi que se comporte en effet l'habitude; tels sont bien les caractères d'un acte habituel, et cette restitution d'un dépôt pour la centième fois résolue est bien sans contredit, mais non pas sans réserves, le résultat d'une habitude. Supprimons cependant ces réserves, qui compliqueraient la discussion sans profit suffisant, et supposons que l'habitude toute seule suffise à expliquer complétement le phénomène. Parce que l'homme qui restitue un dépôt pour la centième fois et dans les mêmes circonstances agit par habitude, il ne s'ensuit point que cette restitution ne soit pas aussi volontaire et aussi libre qu'à la première. Il a voulu une première fois ce qui était bien et juste; il l'a voulu maintes fois encore; il le veut habituellement. Ces deux mots ne répugnent pas l'un à l'autre; l'habitude et la volonté ne s'excluent pas nécessairement : on peut vouloir une telle chose une seule fois, sans habitude; on peut la vouloir aussi fréquemment, habituellement, et toujours librement.

Il ne suffit pas, pour exclure la volonté libre de toute détermination habituelle, de constater que l'effort que coûte une bonne résolution a diminué peu à peu d'intensité à mesure que se répétait le même acte. La lutte, l'hésitation, la peine sont bien sans doute des signes manifestes de la présence d'une volonté libre; mais l'absence de la peine, la promptitude de la décision ne signifient pas pour cela l'absence de la volonté. Si la longueur de la lutte fait éclater par le nombre et l'intensité des efforts la présence et l'intervention de la volonté, elle manifeste aussi clairement sa faiblesse. La prompti-

tude et la facilité de la décision peuvent accuser aussi bien l'énergie supérieure de la volonté que son abolition et la substitution d'un instinct irrésistible à la liberté. Deux hommes luttent successivement contre un troisième et le terrassent, l'un sans peine et du premier coup, l'autre après un long combat et au prix de pénibles efforts; lequel des deux vainqueurs est le plus vigoureux? Dira-t-on que c'est le second, parce qu'on a pu voir à loisir ses muscles se gonfler et se tordre, son corps ruisseler de sueur, parce qu'il a dépensé pour vaincre toute son énergie? N'est-ce pas évidemment celui qui n'a pas eu besoin de déployer toute sa vigueur pour triompher en un instant? Deux hommes ont reçu le même dépôt; le premier restitue le sien sans hésitation et sans regret, le second tarde et se décide avec peine; dira-t-on que l'acte du second est plus volontaire que celui du premier, parce que ses tergiversations attestent sa liberté beaucoup plus clairement que la rapide détermination de l'autre? Ira-t-on, pour diminuer ou supprimer la liberté de toute décision facile et prompte, en attribuer la cause aux bons instincts d'un homme naturellement honnête et qui n'est pas libre de mal faire? C'est une supposition gratuite, quels que puissent être d'ailleurs les périls qu'elle renferme, et qui n'est plus possible quand il s'agit du même homme, de la même volonté, et que l'on compare sa première action accomplie au prix de longs efforts, et la dernière résolue et exécutée sans peine et sans hésitation. Celui-là, ce n'est pas parce qu'il est naturellement honnête qu'il se décide aujourd'hui à bien agir avec cette facilité et cette promptitude, mais il est devenu honnête homme à force de bien agir. Il est plus naturel et plus exact de voir dans la promptitude et la facilité de la décision une action de la volonté se déterminant avec d'autant moins d'hésitation et de peine qu'elle a plus de puissance. Si l'homme est libre, il peut vouloir une chose ou une autre, ce qui est bien ou ce qui est mal; mais, entre ces deux termes absolus, il peut aussi vouloir mieux ou moins bien, fermement ou mollement, en un mot de mille façons différentes. La volonté ne se res-

semble pas toujours à elle-même : elle est lâche ou vaillante, elle a ses héroïsmes et ses défaillances, elle se possède tout entière ou elle s'abandonne; elle grandit, comme toutes les forces du corps et de l'âme; elle aussi, elle surtout. s'amollit dans l'oisiveté et se trempe dans l'action; or l'action, c'est l'habitude.

Quand mes muscles exécutent fréquemment un même mouvement, ils l'exécutent plus facilement et avec un moindre effort; ce n'est pas que le mouvement soit en lui-même moins difficile ou le poids à soulever moins lourd : ce terme du rapport n'a pas varié; ce qui a changé, c'est l'énergie musculaire que l'habitude a rendue plus puissante et capable de vaincre plus aisément une même résistance. Quand mon esprit s'est appliqué plusieurs fois à une même suite d'idées, il les conçoit mieux et plus vite; c'est encore l'habitude qui a accru avec la force de la pensée la rapidité de la conception. Quand je prends fréquemment la résolution de bien faire, ma résolution devient chaque fois plus facile et plus prompte; c'est encore l'habitude qui rend ma volonté plus forte et l'action plus aisée. Mais elle ne change rien à l'essence de ma volonté, pas plus qu'à celle de mon intelligence; elle en accroît l'énergie sans la dénaturer; ici comme ailleurs, la répétition des actes n'a d'autre effet que d'amoindrir ou de supprimer l'hésitation et la peine; mais la peine et l'hésitation ne sont ni l'essence, ni le signe indispensable de la volonté. Vouloir, c'est se déterminer soi-même; je me détermine une première fois à bien agir avec peine, puis avec moins d'effort, enfin avec facilité; mais c'est toujours moi qui me détermine et cela suffit pour que cette détermination, puisqu'elle émane de moi, soit une volonté et une volonté libre, tout habituelle qu'elle est, et par cela même qu'elle est habituelle.

L'habitude en effet, nous l'avons constaté précédemment, établit une étroite solidarité entre les différents moments de la durée; elle continue le passé jusque dans le présent et même anticipe l'avenir. Un fait habituel est donc le résultat, non seulement de l'action présente de la cause qui l'accomplit à cette heure, mais de l'action

passée de cette cause, autant de fois qu'elle s'est exercée dans le même sens; il représente actuellement la somme de cette action se prolongeant ou se répétant dans la durée. Ma détermination présente est aussi le résultat, non seulement de l'exercice présent de ma volonté, mais de tous ses efforts passés. Une action vertueuse, c'est-à-dire habituelle, a donc plus de titres encore à être reconnue volontaire et libre, qu'une seule bonne action que peut produire une volonté d'un jour ou d'un instant.

Si je veux aujourd'hui quelque acte que je doive accomplir demain, dira-t-on demain que cet acte n'est plus volontaire ou qu'il est moins libre que si je l'eusse accompli sur-le-champ, parce qu'il sera déjà l'effet d'une volonté de la veille et prédéterminé dans le passé? Ne portera-t-il pas au contraire plus profondément empreint le caractère d'un acte volontaire, puisque la volonté qui l'a décidé se sera répétée ou prolongée jusqu'au lendemain? C'est la préméditation qui aggrave le crime et la peine qu'il mérite, parce qu'elle est elle-même un degré supérieur et comme un excès de liberté. La volonté ne se détruit pas par ses propres actes et ne se transforme pas en instinct. En se répétant elle-même, elle s'imite; elle était libre, libre elle demeure; elle se détermine de plus en plus, de mieux en mieux, mais c'est là justement son essence; en déterminant le présent, elle prédétermine l'avenir, comme en déterminant le passé elle a prédéterminé le présent.

Verrait-on par hasard dans ces mots quelque analogie avec la doctrine de Leibnitz, qui supprime en effet le libre arbitre, et en voudrait-on conclure que la liberté de l'avenir ou du présent est aussi compromise par cette prédétermination des actions habituelles dont nous faisons remonter la cause à toutes les volontés semblables dans le passé autant qu'à la volonté présente? Outre qu'il ne s'agit ici que des déterminations habituelles, et non pas de celles que la volonté peut prendre à un moment donné sans se référer au passé, ce serait se laisser abuser par un mot en en altérant le sens. On peut dire que le *prédéterminisme* de Leibnitz exclut la liberté, parce que,

selon cette doctrine, le présent est prédéterminé dès le passé, l'avenir dès le présent, et toutes les actions humaines qui composent la durée des siècles dès le commencement des siècles, par une puissance étrangère à l'homme, fût-ce Dieu lui-même. Mais quand la cause, qui prédétermine nos actes habituels, n'est autre que nous-mêmes, quand c'est notre propre volonté qui prépare ainsi l'avenir, toujours capable d'ailleurs de se contredire elle-même et de renier son passé, bien loin que l'avenir devienne fatal, l'habitude au contraire le soumet d'autant mieux à notre volonté, qui en devient plus sûrement la maîtresse en le créant à loisir et de longue main. C'est là même le véritable usage de notre liberté dans les conditions de notre existence qui s'écoule avec le temps.

Est-ce que nous vivons jamais dans le présent? Est-ce que nous ne sommes pas forcés à chaque instant d'anticiper l'avenir; est-ce que nous ne l'anticipons pas en toutes choses et avec raison? Quand nous marchons d'ici là, nous anticipons l'avenir; car nous allons vers un but qui est éloigné du présent dans le temps, puisqu'il est éloigné de nous dans l'espace. Nous anticipons l'avenir quand nous commençons une phrase ou faisons un raisonnement, car nous tendons à la conclusion. Quoique nous fassions, nous vivons dans l'avenir bien plus que dans le présent. Tout passe; mais aussi tout dure, un jour, une heure, une minute; tout ce qui finit avait commencé et s'est continué durant un temps inappréciable. Quel est le phénomène dont le commencement et la fin ne soient séparés par aucun temps? Si vite que soit l'éclair, il dure, puisqu'il traverse les airs; si rapide que soit la vision, elle dure, car elle recompose en lumière blanche les couleurs successives du spectre solaire; si prompte que soit la volonté, elle dure, car elle se propose une fin.

Le propre de la raison est de prévoir l'avenir, le propre de la volonté est de le préparer; car il ne nous appartiendra jamais s'il nous surprend toujours à l'improviste; nous ne le saisirons et n'en jouirons à son heure que si nous l'avons fait nous-mêmes. Pour remplir sa vie, il faut en être le maître, et, pour la gouverner, il ne suffit

pas de vivre au jour le jour, il faut songer au lendemain. L'homme sage ou seulement habile se trace en toutes choses un plan de conduite ; l'habitude de la volonté n'est qu'un plan de conduite qui embrasse un temps indéfini. Quand je veux l'action que j'accomplis à l'instant même, je ne fais pas autre chose que créer l'avenir le plus prochain et me le soumettre, au lieu de me soumettre à lui ;

Et mihi res, non me rebus subjungere conor.

Quand, par la répétition d'une même volonté, je contracte l'habitude de me déterminer plus promptement et plus facilement à agir de même, je ne fais pas autre chose que m'efforcer de créer encore un avenir plus lointain, et de m'en emparer avant qu'il devienne le présent, parce que le présent, c'est l'occasion que l'on ne peut saisir que par devant. Sais-je jamais ce que m'apportera l'avenir le plus voisin, quelles épreuves il me réserve, quelles occasions d'agir s'offriront à ma volonté? Ne pouvant le prévoir, le moyen le plus sûr est de le prévenir. Ma raison se fait des préceptes de conduite à son usage et n'a plus à se demander quand sonne l'heure d'agir : « Que faut-il faire? » s'exposant ainsi à la laisser échapper pendant qu'elle délibère. Ma volonté, qui a conformé fréquemment ses résolutions à ces préceptes, s'est dressée elle-même à vouloir encore de même. L'occasion peut venir, fugitive et pressante ; sans hésitation, sans effort pénible, je la saisis, je la range sous ma loi par l'habitude, et une bonne action de plus vient grossir la somme d'un passé vertueux.

L'habitude n'est donc pas une puissance fatale, dans laquelle s'anéantisse la volonté qui l'a créée; c'est au contraire la volonté elle-même qui se perpétue à travers les moments successifs de la durée, qui fait à l'âme libre une personnalité toujours plus forte, en rapportant tous ses actes passagers à une cause durable, et lui donne à l'avance le gouvernement de l'avenir. La vertu n'est donc pas l'abolition de la volonté dans un ravissement irrésistible; c'est la perpétuité de la bonne volonté.

CHAPITRE V

CONCLUSION. — IMPORTANCE DE L'HABITUDE DANS LA VIE HUMAINE.

Il nous semblait en commençant que la possibilité de l'habitude était la condition de la possibilité du progrès; il nous apparaît maintenant que l'habitude est le progrès lui-même.

« Tout est bien sortant des mains de la nature, disait Rousseau; entre les mains de l'homme tout dégénère; » *il ne faut donc rien ajouter à la nature et se contenter de la suivre*. C'est un singulier paradoxe et une étrange erreur que nous donne l'auteur d'*Émile* comme la conséquence d'une grande vérité. Tout est bien sortant des mains de la nature; mais cette nature n'a pas achevé son œuvre, elle n'a créé en nous qu'une ébauche. C'est là précisément ce qui fait la dignité de l'homme; c'est qu'il participe en quelque sorte à sa propre création; c'est à lui qu'il appartient de continuer et de parfaire, s'il est possible, l'ébauche de la nature, de se faire lui-même une seconde nature qui s'ajoute à la première, une nature d'habitude.

Ce n'est pas seulement un fait, c'est une nécessité que le concours de ces deux natures, l'une innée, l'autre

acquise, pour former un homme ; et la seconde s'ente si bien sur la première qu'on ne sait bien souvent parmi les qualités, comme parmi les actions humaines, lesquelles nous tenons de la naissance et lesquelles nous devons à la vie. Dans tout individu il y a réellement deux hommes ; nous avons deux tempéraments et deux visages, deux intelligences et deux caractères. Si heureusement que soit doué en nous l'homme naturel, le peu que l'habitude y ajoute a plus de prix que les plus beaux dons ; car, si la nature donne le talent et même le génie, c'est l'habitude qui crée la science ; si la naissance nous fait débonnaires et innocents, c'est la volonté qui nous rend bons et méritants. La nature est comme la matière, l'habitude est comme la forme de l'homme et de la vie. La nature n'est pas plus compréhensible sans l'habitude que l'habitude sans la nature. Aussi, dès que l'enfant naît, l'habitude commence avec la vie, qui sans elle serait impossible.

S'il fallait que notre corps fût toujours aussi sensible qu'aux premiers jours à toutes les influences du dedans et du dehors, s'il fallait toujours ressentir avec la même violence toutes les douleurs physiques et morales, la vie serait la plus misérable, et la mort suivrait de près la naissance. S'il fallait que la volonté fît toujours les mêmes efforts pour diriger les mouvements des membres, s'il ne restait aucune trace aujourd'hui de l'exercice d'hier, l'homme ne marcherait pas, il se traînerait à peine comme l'enfant en bas âge. Il ne parlerait pas, il bégaierait ; il verrait sans regarder ; il apprendrait toujours sans jamais savoir. S'il lui fallait toujours vaincre la même résistance des instincts et des passions, sans que la passion perdît de sa force, sans que celle de la volonté s'accrût, quelques bonnes actions pourraient çà et là distinguer la vie d'un homme, mais le plus vaillant serait vite à bout d'énergie morale, et il succomberait à cette lutte sans cesse renouvelée ; alors vraiment la vertu ne serait qu'un mot. C'est parce que l'habitude ajoute à la puissance de l'énergie qui s'exerce, chaque fois qu'elle s'exerce, et rend ainsi plus facile l'action pro-

chaine, que l'homme peut courir au lieu de ramper, que les sciences se constituent et s'enrichissent, que la vertu s'acquiert, qu'en toutes choses le progrès est possible et s'accomplit en effet. A mesure qu'un acte, devenant moins pénible, n'exige plus pour être répété qu'un moindre effort, l'excédant de puissance que la cause ne dépense pas pour le reproduire et le surcroît de force qu'elle a conquis par l'exercice deviennent en quelques façon disponibles pour des efforts nouveaux et supérieurs.

On flétrit quelquefois l'habitude du nom de routine, parce qu'elle jette toutes les actions dans le même moule et usurpe souvent la place de la raison et de la volonté. Ce n'est pas l'habitude, cause et essence même du progrès, qui mérite ce blâme et arrête la marche de la science ou le perfectionnement de la vie, c'est le mauvais usage qu'en peut faire la paresse de l'esprit et de la volonté, lorsque l'agent, qui a acquis par l'habitude un surcroît de force et d'habileté pour agir, se contente de faire avec un moindre effort ce qu'il fait plus facilement, et n'emploie pas ce surcroît de puissance à accomplir des actes de plus en plus difficiles. Si la vie, la science, la moralité, la civilisation, le progrès en tout genre s'arrête en quelque point, ce n'est pas par le fait de l'habitude, c'est que le développement en est arrêté par quelque cause étrangère qui fixe et immobilise l'habitude elle-même avec le progrès. Il n'y a rien dans la nature de l'habitude ou dans ses lois qui puisse être une cause de recul, de retard ou de repos. Elle est essentiellement l'augmentation de la puissance; elle tend essentiellement à grandir toujours et à perfectionner sans cesse la condition humaine. Elle a toute sa force et tout son prix, lorsque, se chargeant d'exécuter avec promptitude et précision tous les actes de la vie, qui s'offrent dans des circonstances connues et dont le nombre augmente chaque jour, elle étend à la fois son propre domaine et celui de la raison et de la volonté, lorsqu'elle leur ouvre ainsi dans le présent et dans l'avenir une plus noble carrière, en leur donnant le pouvoir de décider et d'accomplir, avec le

loisir de la réflexion et la libre disposition de leurs forces accrues, des actes supérieurs appelés par des circonstances nouvelles.

L'habitude et le progrès ne connaissent nécessairement d'autres limites que celles que peut leur imposer quelque force supérieure, par exemple ces lois impérieuses de la vie physique, de la fatigue, de la faim, du sommeil, de la vieillesse, de la mort. Comme elles viennent à chaque instant contrarier les progrès de l'habitude, en compliquer les effets et en embarrasser l'analyse, elles peuvent aussi l'arrêter court à quelque point indéterminé de son développement. Mais il n'y a pas de raison pour que les puissances qui ne sont pas soumises directement à ces lois doivent jamais s'arrêter nécessairement dans leur marche progressive. Que l'habitude de la boisson, de la veille, du mouvement musculaire, du poison, rencontre une limite infranchissable dans les conditions matérielles de la vie, cela est évident et compréhensible. Que le développement même de l'intelligence, autant qu'il est attaché à un instrument organique, trouve un empêchement à ses progrès dans les conditions de cet organe, on doit aussi le reconnaître. Mais s'il est vrai que l'âme n'est point le corps, que la pensée n'est pas le mouvement, que l'esprit n'est pas la matière, s'il est possible que la mort ne frappe que l'instrument de la pensée et de la volonté, en respectant l'âme elle-même, s'il est possible que celle-ci continue d'être dans des conditions nouvelles et inconnues, pourquoi le progrès de l'intelligence vers la perfection de la raison et de la science, pourquoi le progrès de la volonté vers la perfection de la vertu seraient-ils arrêtés nécessairement? L'habitude n'est pas seulement le progrès, la science acquise et le bien accompli; elle est pour l'âme intelligente et libre l'espérance, sinon la promesse d'un progrès sans fin et de l'immortalité.

SECONDE PARTIE

L'INSTINCT

INTRODUCTION

« Je n'essaierai pas, dit M. Ch. Darwin, de définir l'instinct, chacun comprenant de quoi il est question quand on dit que l'instinct porte le coucou à émigrer et à déposer ses œufs dans le nid des autres oiseaux. » Une définition de l'instinct ne nous est pas indispensable, il est vrai, pour désigner simplement par un nom particulier un certain nombre d'actes très-remarquables des animaux ou de l'homme et nous entendre à peu près avec nos semblables. Mais pour le savant qui aspire à connaître la nature même de ces actes, s'il ne peut arriver tôt ou tard à donner de l'instinct une définition rigoureuse, il faut du moins qu'il explique, autant qu'il est possible, en quoi ces actes, dits instinctifs, diffèrent de ceux que nous n'appelons pas de ce nom, d'où ils proviennent, comment ils s'exécutent.

C'est une opinion antique et populaire, défendue par les philosophes écossais, partagée aujourd'hui encore par le plus grand nombre des naturalistes, que l'instinct est un principe d'action distinct de tout autre et contemporain de l'espèce où il apparaît. Cette doctrine peut être vraie; mais à coup sûr elle n'est pas suffisamment

explicite. L'instinct n'y est guère autre chose qu'une qualité occulte. c'est-à-dire un principe, très-réel peut-être, dont on affirme plutôt qu'on ne prouve l'existence, mais dont la nature, la raison d'être, l'étendue, les lois restent absolument ignorées.

Leibnitz avait bien raison de dire qu'il ne faut pas mépriser outre mesure les qualités occultes de la scolastique; car, en définitive, il arrive souvent qu'après bien des recherches la nature des causes qui produisent les faits demeure inconnue du savant, et que certains noms pompeux qu'il leur donne ne servent qu'à déguiser une ignorance qu'il serait plus simple et plus loyal d'avouer franchement. Il n'en est pas moins vrai cependant qu'une qualité occulte ne doit être pour le savant qu'un pis-aller, auquel il ne peut souscrire qu'à regret et d'une façon toute provisoire, sans désespérer jamais que la science parvienne avec le temps à dissiper ou tout au moins à reculer cette ignorance. Sans cela, la reconnaissance d'une qualité occulte, horreur du vide, vertu dormitive ou instinct, pourrait n'être, comme dit encore Leibnitz, qu'une *raison paresseuse* et une source féconde d'erreurs. Il est bon de reconnaître son ignorance; mais il ne faut jamais se hâter de la déclarer invincible et en rejeter la faute sur l'impénétrabilité des secrets de la nature; on empêche ou l'on retarde ainsi les progrès futurs de la science. Il peut être commode, mais il est contraire à l'esprit et à la méthode scientifiques, de proclamer l'existence de principes cachés et différents d'autres principes plus ou moins bien connus, pour rendre compte tant bien que mal de faits qui ne paraissent pas explicables par ces derniers principes. L'objet et le caractère de la science moderne sont au contraire de poursuivre, sous cette diversité apparente des phénomènes, la similitude ou l'identité possible des causes et des lois, en s'efforçant de réduire les faits les uns aux autres et de ramener les causes inconnues à des causes mieux connues et de moins en moins nombreuses.

Quelques savants hardis ont pu échouer dans leur

entreprise de faire rentrer les faits intellectuels dans les phénomènes vitaux et ceux de la vie dans ceux de la physique ou de la chimie; mais la science a fait de grandes découvertes en ramenant au principe général du mouvement les phénomènes naguère attribués à de véritables causes occultes, le calorique, la lumière, l'électricité. La philosophie, et la psychologie en particulier, doivent suivre cette sage et belle méthode. L'instinct est une véritable inconnue qu'il faut s'efforcer de réduire; et, si elle résiste à toutes les ressources de l'analyse, si elle est absolument irréductible, il faut encore essayer de limiter sans cesse le champ de cet instinct occulte, au lieu de l'agrandir et d'en respecter le mystère.

On déclare que la plupart des actes de l'animal, et un bon nombre même des actions humaines, sont accomplis instinctivement; mais peut-on être bien sûr que, malgré la diversité des faits, l'instinct ne fait pas double emploi avec l'intelligence, par exemple, ou avec l'habitude, tant qu'on n'a pas essayé sérieusement de ramener aux faits d'habitude ou aux faits d'intelligence ceux que l'on attribue à l'instinct ? Et si, malgré les plus ingénieuses tentatives, cette réduction est impossible, l'existence de l'instinct, comme principe propre de certaines actions humaines ou animales, ne sera-t-elle pas plus assurée que si, au nom d'une évidence douteuse, on l'a tout d'abord affirmée sans preuves?

D'autre part, quand on se contente de déclarer ainsi gratuitement l'innéité de l'instinct, on est tenté d'en affirmer encore bien d'autres choses, et l'on glisse rapidement sur cette pente facile. Ainsi, sous le prétexte que c'est la nature seule, nécessité ou providence, qui agit dans l'instinct, on affirme qu'il n'est susceptible ni de progrès, ni de déchéance, ni de modification, soit pendant la durée de l'espèce, soit durant la vie des individus, qu'il est à la fois imperfectible et indestructible. « Les effets du raisonnement, dit Pascal, augmentent sans cesse, au lieu que l'instinct demeure toujours dans un état égal. Les ruches des abeilles étaient aussi bien mesurées il y a mille ans qu'aujourd'hui, et chacune

d'elles forme cet hexagone aussi exactement la première fois que la dernière... La nature, n'ayant pour objet que de maintenir les animaux dans un ordre de perfection bornée, elle leur inspire cette science nécessaire toujours égale, de peur qu'ils ne tombent dans le dépérissement, et ne permet pas qu'ils y ajoutent, de peur qu'ils ne passent les limites qu'elle leur a prescrites [1]. »

Un autre danger que l'on évite encore difficilement quand on proclame ainsi l'innéité de l'instinct, avant de s'être assez sérieusement efforcé de ramener à d'autres principes les faits qu'on lui attribue, c'est la multiplication des différents instincts, soit chez les animaux, soit chez l'homme. On abuse et on mésuse du nom d'instinct; on s'en sert même si fréquemment comme d'une métaphore, que les actes ou les puissances que, pour quelque ressemblance générale ou lointaine, on a comparés à des instincts finissent souvent par en garder le nom et par être considérés comme des instincts véritables dans les nomenclatures de certains psychologues ou naturalistes. A les en croire, l'homme, qu'ils prétendent cependant distinguer des bêtes parce qu'il a la raison et la volonté, facultés supérieures à l'instinct et qui les suppléent avec avantage, l'homme serait en même temps doué d'instincts plus nombreux que les animaux les mieux pourvus. Il en aurait pour toutes choses et pour tout âge, pour chaque manifestation possible de son activité, pour toutes les circonstances de la vie, si bien que cette raison et cette volonté, prétendus privilèges de l'homme, qui devaient suffire à tout, ne sont plus utiles à rien et se trouvent au contraire remplacées par des instincts. L'homme se sert de la parole pour communiquer avec ses semblables : on lui donne un instinct du langage, et même deux instincts, un instinct pour l'expression, un autre pour l'interprétation des signes. Il vit en famille, en société : on lui donne un instinct domestique, un instinct politique. Qui pourrait s'étonner alors de voir un philosophe ou un savant nous octroyer, selon son drapeau, l'instinct mo-

1. *De l'autorité en matière de philosophie*, t. II, p. 270, éd. Havet.

narchique ou l'instinct républicain? L'homme est artiste, peintre, musicien, poëte : on expliquera tout cela par un instinct du beau, que l'on dédoublera, que l'on multipliera, que l'on décomposera en autant de menus instincts qu'il sera besoin. Il cherche la vérité, il a inventé les sciences : c'est qu'il a l'instinct du vrai, aussi facile à diviser et à réduire en fragments que celui du beau. Il est égoïste, charitable, vertueux, vicieux : c'est qu'il a l'instinct du bien-être, celui de la conservation, celui du bien, celui du mal, ceux du dévouement, de la bienfaisance, du vol, du meurtre, de la guerre, de la paix, de la domination, de l'esclavage. Il croit en Dieu et l'adore : c'est qu'il a l'instinct religieux, voire même, suivant les races, l'instinct monothéiste ou polythéiste. A ce compte, pourquoi la raison elle-même ne serait-elle pas un instinct, et la volonté un autre?

Même après avoir prouvé que l'instinct est bien un principe d'action que l'on ne peut ramener à aucun autre, il n'en faudra pas moins rendre cette justice à ceux qui ont tenté une telle réduction, que, si leurs théories sont en définitive erronées, elles renferment une certaine part de vérité, et que, s'ils ont péché par excès, leur témérité est pourtant plus profitable à la science que la timidité de ceux qui, étendant indéfiniment l'obscur domaine de l'instinct, en arrivent à interdire toute explication des actions humaines ou animales, et condamnent la psychologie à n'être plus qu'un catalogue de faits mystérieux.

Quand on se refuse à reconnaître tout d'abord dans l'instinct un principe d'action spécial et primitif, il n'y a que deux façons possibles d'expliquer les actes qui lui seraient à tort, mais généralement, attribués :

1° Ou bien l'instinct n'est rien, ni chez l'homme, ni chez la bête. Ce n'est pas même un principe d'action secondaire et dérivé ; ce n'est qu'un mot. Les actes que nous appelons instinctifs sont de tous points semblables à beaucoup d'autres que nous n'attribuons pas à un instinct imaginaire, mais que nous rapportons à une cause réelle et bien connue. C'est l'intelligence, c'est la raison

qui produit, même chez les bêtes, les actes appelés instinctifs; ainsi parle Montaigne. Ou tout au contraire, ils ne sont, même chez les hommes, que les effets d'un mécanisme aveugle; c'est l'opinion qu'a soutenue Descartes.

2° Ou bien l'instinct s'acquiert; de quelque façon qu'il se forme, c'est un résultat de la vie, qu'il soit le fruit de l'expérience ou l'œuvre du hasard; c'est une habitude contractée par l'individu, ou c'est un héritage des générations successives. Ainsi l'ont entendu Condillac, Lamarck, M. Ch. Darwin.

Si l'on réussit à se convaincre qu'il est impossible d'expliquer tous les faits communément appelés instinctifs par la raison, la mécanique, l'expérience, l'habitude ou l'hérédité, séparées ou réunies, il faudra bien reconnaître que l'instinct est quelque chose de spécial et de primitif; dût-on restreindre considérablement l'étendue de son domaine, et même admettre sa variabilité. C'est seulement après avoir établi qu'il est, qu'on pourra chercher ce qu'il est.

CHAPITRE I

L'INSTINCT ET LES AUTRES PRINCIPES D'ACTION. — EXAMEN DES HYPOTHÈSES DE MONTAIGNE, DE DESCARTES ET DE CONDILLAC.

I

MONTAIGNE : L'INSTINCT RAMENÉ A L'INTELLIGENCE.

Confondre l'instinct des bêtes avec la raison, ce n'est pas une doctrine sérieuse; ce n'est pas même, le plus souvent, une opinion sincère.

Ou bien ce n'est qu'une exagération poétique, permise à Virgile, qui semble encore en atténuer la portée et en repousser la responsabilité, puisqu'il ne nous la donne que comme l'écho d'une fable populaire :

> Esse apibus partem divinæ mentis et haustus
> Aethereos dixere.

Ou bien c'est la boutade d'un *pur pyrrhonien* qui se complait à *froisser la superbe raison par ses propres armes* et à *précipiter l'homme dans la nature des bêtes* [1]. Est-ce en effet bien sérieusement que parle Montaigne :

1. Pascal, *Entretien avec M. de Saci.*

« Je dis donc qu'il n'y a point d'apparence d'estimer que les bestes facent par inclination naturelle et forcée, les mesmes choses que nous faisons par nostre chois et industrie : nous debvons conclure de pareils effects pareilles facultez, et de plus riches effects des facultez plus riches, et confesser par consequent que ce mesme discours, cette mesme voye que nous tenons a ouvrer, aussi la tiennent les animaulx ou quelque aultre meilleure. Pourquoy imaginons-nous en eulx cette contraincte naturelle, nous qui n'en esprouvons aulcun pareil effect? » Montaigne a trop de bon sens pour ne pas se démentir lui-même et rapporter à la seule sagesse de la nature les mêmes effets qu'il vient de faire semblant d'attribuer à la prétendue raison des bêtes. Car il poursuit aussitôt : « Loinct qu'il est plus honnorable d'estre acheminé et obligé a regleement agir par *naturelle et inevitable condition,* et plus approchant de la Divinité, que d'agir regleement par liberté temeraire et fortuite, et plus *seur de laisser à nature qu'à nous* les resnes de nostre conduicte, etc.[1] » En vain il répète son plaidoyer en faveur de la raison des bêtes : « Pourquoy disons-nous que c'est à l'homme science et cognoissance, bastie par art et par discours, de discerner les choses utiles à son vivre et au secours de ses maladies, de celles qui ne le sont pas?... et quand nous veoyons les chèvres de Candie, si elles ont receu un coup de traict, aller, entre un million d'herbes, choisir le dictame pour leur guarison,.... pourquoy ne disons-nous de mesme que c'est science et prudence? » C'est la seule raison humaine qu'il prétend rabaisser; car son bon sens corrige encore aussitôt l'excès de sa raillerie et fait hommage à la nature de cette prudence qu'il feint d'admirer dans les bêtes : « Car, d'alléguer, pour les desprimer, que c'est par la seule instruction et maistrise de nature qu'elles le scavent, ce n'est pas leur oster le tiltre de science et de prudence, c'est la leur attribuer à plus forte raison qu'à

1. *Apologie de Raymond de Sebonde,* t. II, p. 189, éd. V. Le Clerc, 1865.

nous, pour l'honneur d'une si certaine maistresse d'eschole[1]. »

Pour ruiner cette thèse de combat et tempérer l'enthousiasme de certains disciples de Réaumur enclins à accorder aux insectes, à défaut de la raison humaine, une trop grande part d'intelligence il suffit, sans accepter la conséquence qu'il en tire, d'opposer à ces excès l'observation et le raisonnement si pleins de sens de Descartes : « C'est une chose fort remarquable que, bien qu'il y ait plusieurs animaux qui témoignent plus d'industrie que nous en quelques-unes de leurs actions, on voit toutefois que les mêmes n'en témoignent point du tout en beaucoup d'autres; de façon que ce qu'ils font mieux que nous ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit, car à ce compte ils en auraient plus qu'aucun de nous et feraient mieux en toute autre chose, mais plutôt qu'ils n'en ont point et que c'est la nature qui agit en eux[2]. »

Il ne s'agit pas de refuser aux bêtes l'intelligence; que l'on accorde même aux plus humbles des animaux tout l'esprit que l'on voudra : telle n'est pas la question présente; il s'agit de reconnaître en même temps que les animaux, et les hommes eux-mêmes, ne font pas par intelligence tout ce qu'ils font, et qu'un certain nombre de leurs actes proviennent d'un autre principe, appelé instinct, dont la nature, quelle qu'elle soit, est du moins différente en quelque façon de l'intelligence et surtout de la raison.

II

DESCARTES : L'INSTINCT RÉDUIT AU MÉCANISME.

C'est une autre façon de nier l'instinct que de ramener tous les actes de l'animal à des mouvements mécaniques. Si la thèse de Montaigne n'est qu'un argument de scep-

1. *Ibid.*, p. 193 et 194.
2. *Discours de la Méthode*, 5e partie.

tique, l'hypothèse cartésienne des animaux-machines est au contraire une opinion très sérieuse et très sincère, de la vérité de laquelle étaient profondément convaincus un grand nombre des esprits les plus éclairés du XVIIe siècle; mais elle a fait son temps et elle ne compte plus depuis bientôt deux siècles un seul partisan. Ce serait presque une raison déjà suffisante pour ne pas s'attarder à en examiner la valeur; mais il en est de meilleures et de plus décisives pour l'écarter promptement.

L'hypothèse de l'automatisme des bêtes est la conséquence, et la conséquence sans rigueur, des principes métaphysiques et de la physique mécanique de Descartes. Si l'on voulait la réfuter méthodiquement, il faudrait tout d'abord remonter jusqu'à sa source et critiquer les principes d'où Descartes l'a fait sortir. Mais il est aisé de montrer que de ces principes mêmes elle ne dérive pas nécessairement. Descartes avance d'excellents arguments pour refuser aux animaux la raison et ruiner la thèse de Montaigne; mais il n'en donne aucun pour leur refuser toute intelligence, et surtout pour leur enlever l'instinct en le réduisant à un jeu de la machine corporelle.

C'est bien à titre de conséquence de sa physique que Descartes propose l'automatisme dans le Discours de la Méthode, lorsqu'après avoir expliqué le mécanisme de la circulation du sang et le jeu des esprits animaux, il ajoute : « S'il y avait de telles machines qui eussent les organes et la figure extérieure d'un singe ou de quelque autre animal sans raison, nous n'aurions aucun moyen pour reconnaître qu'elles ne seraient pas en tout de même nature que ces animaux. » Mais, de ce que la nature aurait pu faire de semblables *machines mouvantes*, il ne s'en suit pas que les animaux que nous voyons sont en effet de tels automates.

Les bêtes ne parlent point : « Ceci, dit-il, ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout; car on voit qu'il n'en faut que fort peu pour savoir parler. » De ce qu'un être vivant parle, soutient une conversation

suivie, il est bien évident qu'il pense et n'est pas un pur automate : « On peut bien concevoir qu'une machine soit tellement faite qu'elle profère des paroles, èt même qu'elle en profère quelques-unes à propos des actions corporelles qui causeront quelque changement en ses organes...., mais non pas qu'elle les arrange diversement pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire. » Mais, de ce qu'un être ne parle pas, il n'est pas évident de même qu'il n'est qu'une machine; l'animal peut n'avoir pas assez de raison pour parler sans être absolument dépourvu d'intelligence. Descartes réfute toujours très bien la thèse de Montaigne; mais il ne démontre jamais la sienne; sa conclusion dépasse de beaucoup la portée des arguments qu'il invoque.

De même, la perfection de certains ouvrages des animaux, qu'il met en regard avec l'ineptie du reste de leurs actions, peut fort bien prouver que cette industrie si parfaite n'est pas une œuvre de la raison; mais elle ne suffit pas à démontrer qu'ils n'ont aucune intelligence, ni surtout aucun instinct.

Descartes reconnaît lui-même que l'automatisme n'est qu'une hypothèse, qu'il ne l'a pas démontré et qu'il est absolument impossible de le démontrer : « Cependant, dit-il, quoique je regarde comme une chose démontrée qu'on ne saurait prouver qu'il y a des pensées dans les bêtes, je ne crois pas qu'on puisse démontrer que le contraire ne soit pas, parce que l'esprit humain ne peut pénétrer dans leur cœur pour savoir ce qui s'y passe [1]. »

1. Lettre à Th. Morus, XXVI[e], éd. Garnier; tome X, p. 205, éd. Cousin. — Le cardinal de Polignac, cartésien passionné, ne s'exprime guère autrement, dans une lettre à Louis Racine, que celui-ci a insérée dans l'*Avertissement* de ses *Épîtres sur l'âme des bêtes :* « Il m'a paru qu'on ne pouvait pas démontrer qu'elles n'ont aucune pensée, parce qu'il ne serait pas impossible que Dieu les eût créées pensantes; mais seulement que leurs opérations peuvent se faire sans connaissance, et qu'il est même plus vraisemblable qu'elles n'en ont point. » Le cardinal de Polignac croyait amender ainsi l'opinion « des Cartésiens »; on voit qu'il n'est que strictement d'accord avec le maître lui-même. (V. E.)



La foi la plus robuste à l'excellence des principes de Descartes et à la vérité absolue du système des tourbillons ne suffit pas à expliquer comment d'aussi bons esprits que les Cartésiens ont pu, contre toutes les apparences, ne voir réellement dans les bêtes que des machines et se conduire envers elles en conséquence de cette conviction. En effet, à ces raisons trop peu persuasives, les Cartésiens en ajoutaient d'autres d'une nature toute différente, dont le caractère est plus propre à frapper les esprits, en rattachant le problème à celui de notre propre immortalité. Si les bêtes pensent, disaient-ils, elles ont une âme; si elles ont une âme, elle est immatérielle; si elle est immatérielle, ou elle périt avec le corps, mais alors l'âme humaine elle-même pourrait bien aussi périr avec lui; ou elle lui survit, mais alors on ne comprend ni pourquoi, ni comment. Et quelques-uns ajoutaient, ne pouvant expliquer la douleur que par les dogmes de la chute du premier homme et de la rédemption : les bêtes ont-elles donc mangé du foin défendu [1] ? Attendent-elles un Messie?

Descartes lui-même n'a jamais proposé ces considérations morales ou théologiques sous la forme d'un raisonnement scientifique; par la place qu'il leur donne et la manière presque subreptice dont il les introduit tout à la fin de la cinquième partie du Discours de la Méthode, en dehors de son argumentation régulière et par une sorte de retour sur les considérations précédentes, il est évident qu'il ne leur accordait pas une grande vertu démonstrative. Il se contente de remarquer que son hypothèse est plus favorable que toute autre à la croyance en la spiritualité et en l'immortalité de notre âme : « Après l'erreur de ceux qui nient Dieu...., il n'y en a point qui éloigne plutôt les esprits faibles du droit chemin de la vertu, que d'imaginer que l'âme des bêtes soit de même nature que la nôtre, et que par conséquent nous n'avons rien à craindre ni à espérer en cette vie, non plus que les

1. Ce mot est attribué à Malebranche. — Voir, pour plus de détails, sur ce sujet, Bouillier, *Philosophie cartésienne*, chap. 7e. (V. E.)

mouches et les fourmis; au lieu que, lorsqu'on sait combien elles diffèrent, on comprend beaucoup mieux les raisons qui prouvent que la nôtre est d'une nature entièrement indépendante du corps, et par conséquent qu'elle n'est point sujette à mourir avec lui. »

Les considérations théologiques sont étrangères à la philosophie ; quant aux considérations morales, elles doivent également être écartées, parce que, en général, il ne faut jamais juger de la vérité d'une opinion par les conséquences qui en peuvent résulter; quelles que soient ces conséquences, elles suivront le principe, s'il est vrai et si elles sont rigoureuses; elles tombent dans le néant, si le principe est faux ou ne les emporte pas. Les conséquences ne prouvent contre les principes que si elles sont la négation de faits acquis ou de vérités évidentes ou démontrées, de telle sorte que l'on puisse condamner sûrement les principes en faisant remonter jusqu'à sa source l'erreur flagrante des conséquences. C'est ce que font légitimement les géomètres, et c'est en cela que consiste la démonstration par l'absurde. Mais il n'en est pas ainsi dans le cas présent. La destinée future de l'âme humaine est un problème; admettons que son immortalité soit plus qu'une espérance, qu'elle soit une certitude; au moins la destinée des bêtes est-elle le plus obscur de tous les problèmes, et la connexion nécessaire que l'on prétend voir entre les deux destinées n'est rien moins qu'évidente.

Donc, veut-on critiquer rigoureusement l'automatisme, il faut critiquer la doctrine métaphysique d'où il dérive et dont il n'est même pas la conséquence nécessaire. Veut-on se contenter d'en estimer la valeur en le considérant à part et détaché de cette doctrine, c'est assez pour en faire justice, sinon des railleries faciles du P. Daniel [1] ou du P. Bougeant [2], au moins du bon sens de La Fontaine.

Elle est en effet si invraisemblable, cette hypothèse de

1. *Suite du voyage autour du Monde de Descartes*, 1690.
2. *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*, 1739.



l'automatisme, qu'on est même tenté de se demander si, malgré sa ferme croyance à ses principes métaphysiques, à son système des tourbillons et à ses esprits animaux, il est bien certain que Descartes ait réellement considéré les bêtes comme de pures machines, c'est-à-dire comme de la matière sans aucune des propriétés ou des puissances que les philosophes attribuent aux âmes, comme par exemple la sensibilité. Il est impossible d'en douter quand on a sous les yeux le Discours de la Méthode et la Réponse à un inconnu [1]. Cependant M. Flourens s'autorise d'une lettre de Descartes à Morus pour prétendre que les bêtes ne sont pas pour lui de purs automates, qu'il ne leur enlève que la pensée, non la vie et la sensibilité, enfin que sa doctrine n'est pas le *pur automatisme*, mais un *automatisme mixte*, comme celui de Buffon. « Je passe, pour abréger, dit Descartes à la fin de cette lettre, les autres raisons qui ôtent la pensée aux bêtes. Il faut pourtant remarquer que je parle de la pensée, non de la vie ou du sentiment; car je n'ôte la vie à aucun animal, ne la faisant consister que dans la seule chaleur du cœur. Je ne leur refuse pas même le sentiment autant qu'il dépend des organes du corps [2]. »

Sans doute Descartes n'enlève pas aux animaux la vie ou du moins il ne la leur enlève pas plus qu'aux hommes; il explique la vie chez les animaux de la même façon que chez l'homme par un pur mécanisme, « ne la faisant consister que dans la seule chaleur du corps. » Mais, s'il n'ôte pas plus la vie aux bêtes qu'à l'homme, il refuse réellement aux bêtes le sentiment, c'est-à-dire le sentiment tel qu'il le conçoit en l'homme, puisqu'il rapporte à un principe différent cette sorte de sentiment qu'il laisse aux bêtes. Chez l'homme, il y a, selon Descartes, « deux principes de nos mouvements, l'un tout à fait mécanique et corporel, qui ne dépend que de la seule force des esprits animaux et de la configuration des parties, et que

1. Lettre LIV, éd. Garnier, n° 6; tome VII, p. 396 et suiv., éd. Cousin.
2. Tome III, p. 329, éd. Garnier; tome X, p. 207 et 208, éd. Cousin.

l'on pourrait appeler âme corporelle, et l'autre incorporel, » l'âme qui pense. Chez l'animal, tous les mouvements peuvent s'expliquer par un seul principe, le premier, l'âme corporelle. Le sentiment, chez l'homme, dépend du principe pensant, car « la pensée est enfermée dans le sentiment que nous avons »[1]; sentir est une manière de penser. Le sentiment que Descartes concède aux animaux n'est pas celui-là; car l'accorder aux animaux serait leur accorder la pensée. En quoi donc consiste ce sentiment? dans le plaisir et la douleur sans conscience? Descartes sait trop bien que la douleur et le plaisir sont inséparables de la conscience. Ce sentiment, qui « dépend des organes du corps », c'est bien évidemment, à peu de chose près, ce que Bichat, par une équivoque toute semblable et également dangereuse, appelle la *sensibilité organique*, c'est-à-dire l'irritabilité de certains organes, sans plaisir ni douleur, principe de mouvements aveugles et automatiques, distincte de la *sensibilité animale*, qu'accompagnent la jouissance et la souffrance[2].

C'est bien ainsi que La Fontaine, si voisin de Descartes, entendait sa pensée. C'est bien ainsi que la comprenaient tous les purs Cartésiens, Malebranche, Arnauld, Nicole. Ceux de Port-Royal attachaient à quatre piquets des chiens vivants, et, sans s'émouvoir de leurs cris, ouvraient leurs entrailles, « pour voir la circulation du sang[3]. » Malebranche, entrant avec Fontenelle à l'ora-

1. Ces passages sont tirés de la lettre même à Morus, invoquée par M. Flourens: ils précèdent et expliquent la conclusion citée plus haut. (V. E.)

2. « La sensibilité organique, c'est la faculté de recevoir une impression... L'estomac est sensible à la présence des aliments, le cœur à l'abord du sang...; mais le terme de cette sensibilité est dans l'organe même; elle n'en dépasse pas les limites. » *Recherches sur la vie et la mort*, I, 7, § 3. Magendie, dans les notes qu'il a jointes à l'édition de 1822, fait judicieusement observer que « l'existence d'une telle sensibilité est purement conjecturale. Puisqu'elle ne se transmet point à un centre commun, nous ne pouvons la reconnaître que par ses effets. Or, pour expliquer ces effets, il n'est nullement besoin d'admettre une semblable faculté. » (V. E.)

3. Mémoires de Fontaine.

toire Saint-Honoré, est importuné par les caresses d'une chienne, qui se trouvait pleine à ce moment ; il la chasse d'un coup de pied, et répond à Fontenelle indigné : « Cela ne sent point [1] ». *Cela ne sent point*, telle est en effet leur excuse, et telle est aussi la pensée de Descartes.

C'est encore ainsi que l'entend Condillac ; car voici en quels termes il résume sa propre opinion en opposition avec celle de Descartes : « Il y a autre chose dans les bêtes que du mouvement. Ce ne sont pas de purs automates ; elles sentent [2] », c'est-à-dire elles sentent de la même façon que les hommes [3] ; elles jouissent et souffrent. Et la réfutation qu'il donne de l'automatisme cartésien, soit directement, soit en l'atteignant au travers de la théorie de Buffon, est pleine de sens, de force et de vérité. Ce n'est que quand il en vient à proposer son propre système que la pensée de Condillac prête à son tour le flanc à la critique.

C'est Buffon qui a prétendu que les bêtes ne sont que des machines, et que pourtant elles sentent et ont même la conscience de leur existence actuelle, mais qu'elles n'ont pas d'idées [4]. Libre à M. Flourens d'appeler la doctrine de Buffon un *automatisme mixte*, mais non pas de qualifier ainsi celle de Descartes, qui est bien le *pur automatisme*. Il n'est pas possible non plus de dire avec le même savant que la doctrine de Buffon est *un grand pas fait sur Descartes* [5] ; car l'automatisme cartésien a du moins l'avantage d'être clair et conséquent avec lui-même ; celui de Buffon n'est que confusion et inconséquence. Condillac n'a pas de peine à démontrer que le prétendu sentiment que Buffon accorde aux bêtes n'est que le mouvement des organes, que la doctrine de Buffon ne diffère en rien de celle de Descartes, si ce n'est que l'expression en est obscure et équivoque ; que, si le senti-

1. Mémoires de l'abbé Trublet sur Fontenelle.
2. *Traité des animaux*, 1re partie, 1er chap.
3. *Ibid.*, 2e chap.
4. *Di cours sur la nature des animaux.*
5. Flourens, *De l'instinct et de l'intelligence des animaux*, 1845 ; p. 13 et 14.

ment des bêtes est le plaisir et la douleur, c'est le sentiment de l'homme ; que, si le plaisir et la douleur sont chez l'homme des *sensations spirituelles*, il est incompréhensible qu'elles soient chez les bêtes des *sensations corporelles*. L'idée d'une sensation corporelle implique contradiction. Si les bêtes sont des êtres purement matériels, elles ne peuvent sentir. « Il ne suffit pas de prouver d'un côté que les bêtes sont sensibles, et de supposer de l'autre que ce sont des êtres purement matériels; il faut expliquer ces deux propositions l'une par l'autre..., et la chose est impossible[1]. » Lors donc que Buffon prétend expliquer par le seul jeu de la machine corporelle toutes les actions des animaux, il ne fait pas autre chose que Descartes; lorsqu'il semble se séparer de Descartes, en attribuant aux animaux le plaisir et la douleur, l'appétit et la répugnance, les sentiments de la peur, de la colère, de l'amour, de la jalousie, de l'ambition, etc., il ne fait que prononcer des mots vides de sens et ajouter à la doctrine de Descartes une contradiction, puisqu'il n'y a pas de sentiment ni d'appétit possible dans une machine, dans un être tout matériel, mais seulement du mouvement.

III

CONDILLAC : L'INSTINCT EXPLIQUÉ PAR L'EXPÉRIENCE ET L'HABITUDE.

Montaigne et Descartes suppriment l'instinct en le confondant l'un avec la raison, l'autre avec les mouvements d'une machine. Leurs doctrines heurtent trop le bon sens, et la science le repousse. La théorie de Condillac se rapproche singulièrement de celle de Montaigne dont elle est comme un tempérament. Mais, pour mériter et soutenir un examen plus long et plus sérieux, elle ne résiste pas cependant à la critique et peut être mise aisément hors de cause.

1. *Traité des animaux*, 1re partie, 2e chap.

Suivant Condillac, l'instinct serait le fruit de l'expérience individuelle et se confondrait avec l'habitude. Cette nouvelle thèse a une grande apparence de vérité quand on se renferme exclusivement dans la considération des actions humaines. En effet presque toutes les actions de l'homme, quand elles ne sont pas déterminées par la volonté, dérivent de l'expérience et par conséquent de l'habitude. Il suffit de citer pour le moment, d'une manière générale, l'usage que l'homme fait de presque tous ses organes, de ceux qui ne participent pas directement à la vie de nutrition, pour se convaincre que c'est l'expérience et la volonté qui le dirigent. L'homme apprend à marcher; il apprend à diriger les mouvements de ses bras, de ses mains, de ses doigts, de sa tête, de son corps; il apprend, sinon à voir, du moins à regarder, à diriger ses yeux vers des points déterminés de l'espace; il apprend à mesurer la grandeur et l'éloignement des objets, à juger de leurs formes et de leurs diverses qualités; il apprend à parler. Il ne sait presque rien qu'il ne l'apprenne, soit avec ses parents ou ses semblables pour maîtres, soit à l'école de la vie et de l'expérience personnelle, par imitation ou par raisonnement. On peut donc être tenté de conclure par analogie en voyant tant d'actions, qui passent généralement pour toutes naturelles, se résoudre en habitudes acquises par l'expérience individuelle, qu'il en est de même de *toutes*, de celles-là même que nous croyons avoir toujours accomplies avec la même aisance et la même précision, parce que nous n'avons pas souvenir d'avoir appris à les accomplir, parce que l'origine s'en perd dans la nuit de la première enfance, ou parce que notre apprentissage a été d'autant plus court que la nécessité même de vivre hâtait l'acquisition de l'habitude et de la science. Il n'y a pas en effet jusqu'à l'action de téter où une observation attentive ne puisse découvrir une certaine maladresse de l'enfant tout nouveau-né, des tâtonnements, des efforts réels et de rapides progrès sous l'empire de cette dure et ingénieuse maîtresse, la nécessité.

Procédant toujours par voie d'analogie, descendant de

l'homme aux animaux supérieurs qui lui ressemblent si fort pour les principaux actes de la vie matérielle, on remarque qu'un certain nombre d'actions ne sont accomplies par ces animaux avec précision et facilité que par suite d'un exercice plus ou moins prolongé, que l'oiseau, par exemple, apprend à voler à peu près comme nous apprenons à marcher; et l'on en conclut avec une certaine vraisemblance qu'il en est de même de tous leurs actes, qu'il en est des animaux supérieurs comme de l'homme, qu'ils apprennent tout avec plus ou moins de rapidité, qu'ils n'ont aucune science infuse, ce qui n'est guère contestable, ni aucune adresse naturelle, aucun instinct primitif, ce qui l'est moins. Enfin, de degrés en degrés, on en arrive, après avoir exclu l'instinct inné des actions humaines et de celles des animaux qui nous ressemblent le plus, à l'exclure aussi successivement de toutes les espèces inférieures, à le réduire à néant au profit du raisonnement, de l'expérience ou de l'habitude.

Cette théorie renferme beaucoup d'observations justes et une certaine part de vérité; mais la conclusion en est tout au moins exagérée, et la méthode qui conduit à cette conclusion est vicieuse et pleine de périls. En effet, si on l'applique en sens inverse, ce qu'on a le même droit de faire, on arrive à une conclusion opposée et tout aussi légitime, c'est-à-dire aussi peu légitime. Au lieu de prendre pour point de départ et pour terme de comparaison l'homme et ses actes d'habitude, pour leur assimiler d'autres actes qui ne sont pas aussi manifestement le résultat de l'expérience, pour faire descendre l'intelligence, l'expérience, l'habitude de degrés en degrés jusjusqu'aux derniers échelons de la série des animaux, comme explication de leurs moindres actes; plaçons-nous tout d'abord au bas de cette échelle et remontons-la lentement jusqu'à l'homme; prenons pour terme de comparaison les mouvements si manifestement inintelligents de l'éponge ou de l'huître; procédant par assimilations successives, nous pourrons aussi bien faire remonter avec nous les forces aveugles de la nature ou de l'instinct pour expliquer par elles toutes les actions

humaines et exclure la raison et la volonté de la conduite de l'homme.

Le vice de cette méthode, en quelque sens qu'on l'applique, consiste en ce qu'il est fort possible que le même acte matériel, accompli par un individu ou par une espèce animale, ait une cause, le raisonnement, la volonté, l'expérience, l'habitude, et, accompli par une autre espèce ou un individu différent, une tout autre cause, un instinct naturel. A plus forte raison des actes seulement analogues, surtout des actes aussi sensiblement différents, malgré leur ressemblance superficielle, que la construction d'une ruche et celle d'une ville, que la configuration des cellules de l'abeille et la géométrie des polygones, peuvent-ils être les uns naturels et les autres appris.

Il ne faut donc pas se laisser tromper par l'apparence, tout confondre, et simplifier la nature pour la plus grande régularité de nos systèmes philosophiques. Quels que soient le vice du procédé et l'erreur de la conclusion dernière, il est vrai que beaucoup d'actions qui paraissent chez l'homme instinctives, ne le sont pas en réalité, mais résultent de l'expérience, et que l'habitude leur donne tous les dehors d'actes absolument naturels. Mais il ne s'ensuit pas qu'il en soit de même des moindres actions de l'enfant, et, quand bien même il serait possible qu'il n'y eût dans toute la conduite de l'homme aucun instinct primitif, il ne s'ensuivrait pas nécessairement qu'il en fût ainsi chez les animaux, chez tous les animaux et pour leurs moindres actes. L'instinct, exclu de toute participation aux actes de l'homme fait, du jeune homme, même de l'enfant, pourrait bien commander encore quelques-uns des mouvements du nouveau-né. Exclu de l'humanité, à tout âge et en toute circonstance, il pourrait bien avoir sa place dans l'animalité à un degré quelconque de l'échelle. Il se pourrait enfin que l'instinct fût perfectible, progressif, variable, que l'expérience intervînt pour une part dans les moindres actes du dernier des vivants, que l'habitude et même l'intelligence fussent toujours mêlées à l'instinct. Tout ce qu'on aurait le droit de conclure, c'est que l'instinct n'est pas

un principe d'action aussi répandu, aussi absolu, aussi immuable que l'on peut croire, c'est qu'il faut réformer l'idée qu'on s'en fait généralement, c'est que son rôle, nul ou à peu près chez l'homme, doit aussi être amoindri chez les animaux, jusque chez les plus humbles; mais l'instinct subsisterait toujours comme le mobile de quelques actions animales, distinct de l'intelligence, de l'expérience, de l'habitude, tout insuffisant qu'il fût et tout restreint qu'on le fît.

Pour exclure absolument l'instinct primitif comme une hypothèse inutile, il faudrait prouver que toutes les actions de l'homme ou de l'animal sont suffisamment expliquées par l'expérience. Mais, s'il existe un fait, un seul fait qui ne puisse recevoir cette explication, qui ne puisse dériver de l'imitation, de la raison, de la volonté ou de l'habitude, l'instinct existe quelque part dans le règne animal. La question n'est plus alors que de lui assigner sa place, large ou étroite, de le définir, de mieux connaître sa nature, d'énumérer ses formes principales.

Si l'instinct ne résulte pas pour chaque animal de son expérience individuelle, comme l'a prétendu Condillac, ne lui viendrait-il pas de l'imitation de ses semblables ou de l'influence éducatrice de ses parents?

Il est inutile d'insister sur l'explication de toutes les actions d'un animal par l'imitation de ses semblables. Condillac lui-même a fait bonne justice de cette opinion, que Buffon introduisait tant bien que mal dans son automatisme, l'imitation elle-même étant, selon lui, un résultat de la machine. Condillac a même ingénieusement démontré, au moins en partie, la vérité de cette proposition paradoxale, mais seulement exagérée, que « les individus d'une même espèce agissent d'une manière d'autant plus uniforme qu'ils cherchent moins à se copier, et que les hommes ne sont si différents les uns des autres que parce que ce sont de tous les animaux ceux qui sont le plus portés à l'imitation. » Un homme, dit-il, ne se borne pas à copier un seul homme; il copie tous ceux qui l'approchent, et c'est pourquoi il ne ressemble exactement à aucun; tandis que, les animaux

d'une même espèce n'ayant pas au même point que nous le pouvoir de se copier, chaque individu se contente de rechercher la satisfaction de ses rares besoins, et, borné à sa seule expérience, recommence, avec les mêmes facultés, les mêmes études que ceux qui l'ont précédé, arrive aux mêmes résultats et s'arrête après avoir refait les mêmes progrès [1].

A ces ingénieuses considérations on peut ajouter que la théorie combattue par Condillac s'expose au reproche de tomber dans un cercle vicieux, en négligeant de poser et de résoudre tout d'abord cette question : la faculté d'imiter elle-même ne serait-elle pas, comme le pensent plusieurs savants ou philosophes, un instinct, que posséderaient au plus haut degré les singes et les hommes ?

Quant à ce genre spécial d'imitation qui est l'éducation des générations les unes par les autres, c'est un fait incontestable dans plus d'une espèce et pour plus d'une action, comme le vol et la chasse ; mais il serait déraisonnable et par trop contraire à l'observation journalière de le généraliser. Outre que c'est un lieu commun rebattu par les naturalistes et même par les poètes, que la plupart des insectes et beaucoup d'animaux d'un ordre supérieur, poissons ou reptiles, ne connaissent pas la génération ou les individus qui les produisent, c'est un véritable cercle vicieux que de donner à un animal quelconque ses semblables ou ses parents pour maîtres et de croire qu'on a ainsi rendu compte des mœurs d'une espèce. Ces maîtres, à leur tour, de qui sont-ils les disciples ? Ils ne peuvent l'être que de la nature ou de l'expérience. Mais on récuse la nature, c'est-à-dire l'instinct, jusqu'à la dernière extrémité. Ce sera donc de l'expérience ? Mais l'expérience est le fruit du passé ; l'habitude, si facile et si prompte qu'on la fasse, si tôt qu'elle intervienne, ne peut commander tout au plus que le second acte ; elle est de toute nécessité étrangère au premier, qui s'accomplit sans elle. Ce premier acte

1. *Traité des animaux*, 2e partie, 3e chap.

cependant, sans lequel rien ne sera, il a une raison d'être, et d'être tel qu'il est. On comprendrait à la rigueur que l'on dît que ce premier acte est déterminé par les circonstances ou même qu'il est l'effet du hasard, s'il s'agissait d'un acte incohérent, d'un mouvement sans résultat précis, différent pour tous les individus, et si de ce premier acte, particulier à chacun, chacun se faisait une habitude également particulière. Mais il n'en est pas ainsi; car alors, au lieu de cette uniformité des actes que nous voyons accomplir par toute une espèce, le monde animal ne nous offrirait en spectacle que des mœurs individuelles. C'est précisément parce que nous observons cette diversité des actions chez les hommes, qu'au lieu de les rapporter à l'instinct, nous y voyons les résultats de l'habitude ou des enseignements d'une expérience personnelle. Si les mœurs sont celles d'une espèce, si les actes des divers individus sont uniformes et cependant s'ils résultent de l'expérience et de l'habitude acquises par chacun, tout au moins faut-il que ce premier acte, source nécessaire de l'habitude et première leçon de l'expérience, ait été le même chez tous les représentants de l'espèce. Le hasard ne peut servir d'explication à ce premier acte, toujours semblable malgré le renouvellement des générations. Il faut qu'il provienne de la nature semblable de tous les individus de l'espèce, si vague, si indéterminé qu'il soit, à plus forte raison s'il est sûr et précis, et quelque intelligence qu'on attribue à l'animal pour interpréter ou reproduire cette première leçon.

Un être a toujours une nature : minéral, des propriétés ou des forces; animal, des organes, des puissances, des besoins. L'instinct peut n'être que cette nature primitive, que la tendance à satisfaire ces besoins, à exercer ces puissances, à mouvoir ces organes, dans un sens déterminé, ou même sans but et sans précision; au moins est-il quelque chose.

Condillac prétend que c'est par la réflexion que les bêtes acquièrent l'habitude, et que l'instinct n'est que l'habitude privée de la réflexion qui l'a fait naître. Sup-

posons que l'habitude soit le résultat de la réflexion, bien que cela ne paraisse pas nécessaire; admettons que la réflexion abandonne ensuite à elle-même l'habitude une fois acquise avec son aide, ce qui est vrai; admettons encore que l'acte ainsi accompli par habitude et sans réflexion ressemble à s'y méprendre à un acte instinctif, ce qui est encore vrai, et ce qui a fait appeler l'habitude une seconde nature ou un instinct acquis. Au moins faut-il une matière première à cette réflexion, un premier mouvement qui devra être répété pour devenir habituel, et qui, en attendant qu'il le soit devenu et avant que la réflexion le répète, ne peut être que naturel. Condillac redit sans cesse que les bêtes ont peu de besoins, et que c'est pour cela qu'elles s'arrêtent promptement dans la voie du progrès, une fois ces besoins satisfaits. Ce sont donc ces besoins qui poussent les bêtes à agir, à réfléchir, à combiner, à s'instruire, à s'ingénier pour les satisfaire; et cette impulsion est bien énergique, puisqu'elles cessent de réfléchir et de combiner dès qu'ils sont satisfaits, pour retomber dans l'indifférence, la paresse ou la routine. Ces besoins sont les mêmes chez tous les individus d'une même espèce, puisqu'ils les poussent à accomplir tous des actes semblables; ils sont différents selon les espèces, et aussi, si rares qu'ils soient, plusieurs dans chaque espèce; ils diffèrent les uns des autres, c'est-à-dire qu'ils sont plus ou moins déterminés et précis. Ces besoins ne seraient-ils pas ce que nous appelons l'instinct, ou quelque chose d'approchant ?

Mieux inspiré que dans son *Traité des animaux*, Condillac dit au début de sa *Logique*, en parlant cette fois de l'homme lui-même : « Certainement un homme n'imaginerait pas d'établir des définitions, des axiomes, des principes, s'il voulait pour la première fois faire quelque usage des facultés de son corps. Il ne le peut pas. Il est forcé de commencer par se servir de ses bras; il lui est naturel de s'en servir. C'est ainsi que la nature nous force de commencer, lorsque pour la première fois nous faisons quelque usage des facultés de notre esprit. C'est

elle qui les règle seule, comme elle a d'abord réglé seule les facultés du corps; et si, dans la suite, nous sommes capables de les conduire nous-mêmes, ce n'est qu'autant que nous continuons comme elle nous a fait commencer, et nous devons nos progrès aux premières leçons qu'elle nous a données. »

A quelque définition de l'instinct qu'il faille s'arrêter plus tard, et quand bien même, pour trouver sa nature et son origine, il faudrait remonter bien au-delà de la naissance des individus chez lesquels nous l'observons, il n'en est pas moins certain que l'expérience de chacun de ces individus, et les habitudes qu'il est capable d'acquérir, si belle part qu'on leur fasse, ne sauraient expliquer toutes ses actions. Il en reste, en nombre indéterminé, qui ne relèvent pas de la raison, qui ne se confondent pas avec les simples mouvements d'une machine, qui précèdent nécessairement toute expérience et toute habitude individuelles. Jusqu'à nouvel ordre elles constituent le vague domaine de cette cause inconnue que l'on appelle l'instinct.

CHAPITRE II

L'INSTINCT ET L'HÉRÉDITÉ. — EXAMEN DES HYPOTHÈSES DE LAMARCK ET DE DARWIN.

Le XIXe siècle a vu se produire à différentes reprises et sous différentes formes une doctrine à la fois spécieuse et savante, traitée d'abord unanimement de paradoxale et de chimérique, mais qui s'est fait bientôt sérieusement discuter dans quelques-unes de ses parties et a fini par rallier à elle, sinon la majorité des suffrages éclairés, du moins un certain nombre d'esprits distingués et compétents. Cette opinion, dans sa plus grande généralité, peut se résumer et se formuler ainsi : « L'instinct n'est pas, comme le pense le vulgaire, quelque chose de primitif, d'inné, d'immuable : il s'acquiert, se forme et se transforme; mais ce travail d'acquisition, de progression et de métamorphose ne peut être acompli par un seul individu dans le court espace de temps qui limite sa vie; il est l'œuvre lente des siècles et de toute la série des individus naissant les uns des autres, par le moyen de l'hérédité. »

Cette nouvelle thèse sur l'origine des instincts est liée étroitement à la doctrine également moderne de la variation et de la transformation des espèces. Ces deux théo-

ries parallèles sont contemporaines, parce qu'elles sont logiquement solidaires l'une de l'autre. Il est impossible de souscrire à la transformation physique ou, comme l'on dit quelquefois, *morphologique*, des espèces animales, sans admettre en même temps la transformation des instincts, comme il est impossible d'admettre celle-ci sans adhérer également à celle-là. C'est un fait généralement incontesté que les instincts des animaux sont dans une corrélation étroite et constante avec leur structure organique, quelles que soient d'ailleurs la cause et la raison de cette harmonie, que ce soient les organes qui soient appropriés aux instincts ou les instincts qui soient accommodés aux organes, que ce soit la prévoyance de la nature ou une nécessité imprévoyante qui façonne les uns sur les autres. Les instincts d'une abeille dans le corps d'un lion formeraient un monstre plus ridicule que celui dont parle Horace et aussi impossible que les centaures déjà si bien condamnés par Lucrèce lui-même. Cette corrélation nécessaire une fois établie, il est évident que, si les différentes espèces animales sont immuables dans leur structure organique, elles le sont aussi nécessairement dans leurs instincts; si au contraire leur organisation s'altère, se perfectionne ou se transforme à travers les siècles et les générations, si les espèces son factices et changeantes, leurs instincts sont également l'œuvre variable et progressive du temps et de l'hérédité [1].

Pendant longtemps la science a cru unanimement à la fixité de la structure organique des espèces; aussi longtemps elle a dû croire à la fixité des instincts. Le jour où de hardis savants ont nié l'immutabilité des types animaux et prétendu que les espèces peuvent ou se transfor-

1. M. Ch. Darwin écrit bien quelque part que l'on rencontre des animaux dont l'organisation et les habitudes sont en mutuel désaccord; c'est, dit-il, que leurs habitudes ont changé sans qu'une modification correspondante se soit accomplie dans leurs organes; mais il prétend que ce désaccord même est une preuve que ces organes sont en voie de modification (*De l'Origine des espèces*, p. 267 de la traduction Cl. Royer).



mer les unes dans les autres, ou tout au moins dériver toutes d'une souche commune et universelle, ils ont dû nier nécessairement l'immutabilité des instincts, et ont été obligés d'en expliquer la formation. Suivant qu'ils expliquaient d'une manière ou d'une autre les métamorphoses de la structure organique, ils ont dû accommoder à leur théorie physiologique leur psychologie animale. Enfin, comme, sous peine d'être démentis formellement par l'observation journalière, ils ont dû accorder à la providence ou au hasard du temps, beaucoup de temps, pour accomplir lentement et progressivement la genèse des espèces et le perfectionnement de leurs organes à travers de nombreuses générations, ils ont dû tous recourir forcément à l'hérédité pour expliquer l'acquisition et la transformation des instincts. C'est ainsi que Lamarck et M. Ch. Darwin ont été conduits, affirmant le progrès des espèces dans leur structure organique, à affirmer également le progrès de leurs instincts; expliquant différemment la transformation des organes, à expliquer différemment les modifications des instincts; enfin, faisant de cette transformation l'œuvre du temps, à faire intervenir tous deux l'hérédité comme un des agents essentiels dans la création des instincts.

Si nous faisons remarquer la solidarité qui enchaîne l'une à l'autre la théorie de la transformation des espèces et la croyance à la formation des instincts, ce n'est pas pour faire dépendre la seconde de la première et nous dispenser ainsi de l'examiner, soit en ajournant le problème de l'origine des instincts jusqu'à la solution définitive du problème de l'origine des espèces, soit en concluant de la fixité des espèces à celle des instincts ou de la transformation des espèces à la génération des instincts. Nous voulons au contraire traiter directement la question de l'instinct, persuadé que sur ce point la philosophie peut prêter autant de lumière à la zoologie qu'elle peut lui en emprunter elle-même. Nous ne voulons non plus prendre à partie ni Lamarck, ni M. Ch. Darwin, exposer ni critiquer particulièrement la doctrine de l'un ou de l'autre, mais seulement examiner théori-

quement les principes généraux dont elles sont une application.

I

LAMARCK : L'INSTINCT RAMENÉ A L'HABITUDE HÉRÉDITAIRE.

La doctrine de Lamarck repose en grande partie sur cette pensée, que l'habitude peut faire, transmise comme un héritage de génération en génération, ce qu'elle ne suffisait pas à faire, enfermée dans les limites étroites de la vie d'un individu : l'instinct n'est que l'habitude héréditaire. La doctrine de M. Ch. Darwin supprime, ou peu s'en faut, l'habitude, mais conserve l'hérédité pour rendre compte de la formation des instincts dans les espèces par l'accumulation des modifications accidentelles des individus. Peu nous importe donc, au moins ici, que Lamarck, par exemple, trouve dans les milieux où vivent les animaux la cause principale qui modifie les instincts, ou que M. Ch. Darwin fasse intervenir, pour en arriver à ses fins, la concurrence vitale et la sélection naturelle. D'autres savants pourraient professer les mêmes principes et les appliquer autrement; les milieux pourraient être sans influence sur les instincts et cependant les instincts n'être que des habitudes héréditaires; la sélection naturelle et la concurrence vitale pourraient ne pas suffire à expliquer ni la formation progressive des espèces, ni celle des instincts, et néanmoins les instincts être l'œuvre de l'hérédité. Ce qu'il s'agit de savoir, c'est si l'habitude accrue de l'hérédité, ou l'hérédité servie par d'autres auxiliaires peuvent, en principe, rendre compte de la formation des instincts, et si, en fait, les instincts n'ont pas une autre origine.

Nous croyons avoir démontré dans le chapitre précédent que, chez un individu, l'habitude ne se confond jamais avec l'instinct, alors même que l'acte habituel s'accomplit avec la facilité, la promptitude, la fatalité

irrésistible qui appartiennent aux actes instinctifs, alors même qu'elle agit dans le même sens que la nature de cet individu et n'en est qu'un développement, parce qu'il faut toujours la rapporter à son origine, parce que cet individu acquiert lui-même l'habitude, tandis qu'il reçoit sa nature première. A plus forte raison ne peut-elle se confondre avec l'instinct, quand elle modifie assez profondément la nature d'un être pour en contrarier la direction primitive; à plus forte raison encore, quand l'habitude a été contractée volontairement, la volonté en eût-elle plus tard abandonné le gouvernement. Moins que jamais enfin l'habitude ne dégénère en instinct, lorsqu'elle est une habitude de la *volonté elle-même*, conservant sa liberté tout entière malgré la promptitude et l'uniformité de ses déterminations. Nous espérons avoir également établi que l'instinct n'est pas plus une habitude acquise que l'habitude ne peut à la longue dégénérer en instinct.

Mais cela n'est vrai, ou du moins cela n'a été démontré que pour l'individu, parce que, pour juger de la nature et de la valeur de ses actes, surtout quand il s'agit de l'homme et de sa conduite, il ne faut jamais séparer ces actes de leur cause, qui peut leur être de beaucoup antérieure, ni briser la solidarité du présent avec le passé, mais embrasser la vie tout entière, dont le passé le plus reculé, surtout le passé volontaire, peut avoir déterminé le présent. Mais l'instinct, considéré dans l'espèce ou dans la suite des individus qui naissent les uns des autres, ne pourrait-il pas être une habitude héréditaire? Si l'habitude ne peut en aucun cas être confondue avec l'instinct chez l'individu, parce que l'individu reçoit l'instinct et acquiert l'habitude, parce que la cause de l'un est antérieure et peut être extérieure à lui, tandis que celle de l'autre a agi durant sa vie et en fait partie intégrante, il n'en est plus ainsi dès qu'il s'agit de l'espèce ou d'un individu à qui aurait été transmise, par la voie de la génération, une habitude acquise par un individu semblable, mais étranger, accrue et fortifiée par une longue suite d'ancêtres. Au moment où le fruit,

c'est-à-dire le germe, se détache de l'arbre qui l'a porté, où se brisent les liens qui unissent l'enfant à la mère, celui-là ne vit plus que de sa vie propre; tout ce qu'il apprendra par l'éducation, tout ce qu'il acquerra désormais par l'expérience de sa vie personnelle, constituera pour lui une seconde nature; mais, s'il apporte quelque chose en naissant, puissance, aptitude, tendance, qualité, caractère, de quelque façon qu'il l'ait reçu, tout cela constitue une nature première qui ne doit rien au passé et à l'habitude de l'individu.

Ce que l'on appelle instinct, c'est évidemment ou cette nature première tout entière, ou quelqu'un des éléments qui la composent. Il ne serait donc pas impossible que l'instinct, qui ne peut être ramené à une habitude individuelle, fût réductible à une habitude héréditaire.

« Qu'est-ce que nos principes naturels, dit Pascal, sinon nos principes accoutumés? Et dans les enfants, ceux qu'ils ont reçus de la coutume de leurs pères, comme la chasse dans les animaux. Une différente coutume en donnera d'autres principes naturels. Cela se voit par expérience; et, s'il y en a d'ineffaçables à la coutume, il y en a aussi de la coutume contre la nature, ineffaçables à la nature et à une seconde coutume. Cela dépend de la disposition. Les pères craignent que l'amour naturel des enfants ne s'efface. Quelle est donc cette nature, sujette à être effacée? La coutume est une seconde nature qui détruit la première. Pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle? J'ai bien peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature. »

Il n'est pas de philosophe ou de naturaliste qui n'ait pensé en effet que, parmi les actions que nous rapportons à des instincts primitifs, en les jugeant sur l'apparence, il y en a bien quelques-unes qui sont en réalité les effets d'une coutume héréditaire. Georges Leroy [1] en cite plusieurs exemples et les savants qui sou-

1. *Lettres sur les animaux;* 6e lettre du physicien de Nuremberg, et 3e lettre à Madame X.

tiennent avec le plus d'insistance et d'autorité que l'instinct est, chez les animaux et chez l'homme, un principe d'action absolument irréductible, comme Fr. Cuvier et M. Flourens, admettent cependant que l'homme, en maintenant en domesticité plusieurs générations successives d'animaux de certaines espèces, « peut leur faire perdre jusqu'à des instincts. » Ce dernier va même jusqu'à dire, ce qui est presque en contradiction avec sa doctrine, qu'on peut leur en faire « acquérir [1]. »

Mais autre chose est croire simplement que quelques prétendus instincts primitifs ne sont que des habitudes héréditaires, autre chose est généraliser cette *croyance* et prétendre qu'aucun instinct n'est primitif, que tous les instincts sans exception ne sont que des habitudes lentement et progressivement acquises par la suite des générations passées et transmises aux générations présentes.

L'instinct, qui ne peut pas être une habitude individuelle, est-il une habitude héréditaire?

Qu'ajoute l'hérédité à l'habitude, pour lui conférer dans l'espèce le pouvoir, qu'elle n'a pas dans l'individu, d'engendrer l'instinct? D'abord le temps, et, si l'on veut, un temps indéfini. Puisque l'habitude, comme l'expérience dont elle est une forme, se fortifie et s'accroît avec le temps, elle pourrait sans doute, en se prolongeant à travers des générations nombreuses, atteindre à des résultats dont elle est incapable, quand sa carrière est resserrée entre la naissance et la mort d'un individu éphémère. L'hérédité, s'ajoutant à l'habitude, pourrait donc rendre compte de la formation des instincts, si c'est le temps qui manque seul à l'individu pour les acquérir par son expérience personnelle. Mais ce n'est pas parce qu'elle était individuelle, parce qu'elle manquait de temps pour manifester et déployer toute sa puissance, que l'habitude nous a paru tout à l'heure insuffisante à expliquer l'instinct; c'est parce qu'elle était l'habitude, sans aucune considération ni de la durée, ni du nombre

1. Flourens, *De l'instinct et de l'intelligence des animaux; résumé des observations de Fr. Cuvier sur ce sujet;* p. 116.

des générations successives dans lesquelles elle pourrait se développer.

Si l'habitude a pour s'étendre une durée indéfinie, on comprendra qu'elle puisse arriver à produire des actions plus parfaites, plus rapides et plus uniformes que si elle se meut dans le cercle étroit d'un jour, parce que le propre de l'habitude est justement de rendre les actes plus parfaits en les rendant plus aisés, et de déterminer l'avenir en poussant à la reproduction du passé. La perfection de ce qui est d'abord imparfait et la précision de ce qui est d'abord incertain pourraient donc bien être ainsi l'œuvre du temps. Mais le temps ne fait rien à l'affaire, quand il s'agit d'expliquer, non plus le progrès, l'achèvement, la répétition ou le perfectionnement d'un acte quelconque, mais le commencement et la première production; car le propre de l'habitude est de ne rien commencer et de n'intervenir au plus tôt que dans le second acte. Que l'on considère l'habitude, soit dans les générations successives d'une espèce animale, soit dans un seul individu, il n'en faut pas moins qu'elle soit précédée d'un premier acte dont elle est l'habitude, c'est-à-dire la répétition et le perfectionnement, et qui seul peut mériter d'être appelé instinctif. Il ne suffit donc pas d'ajouter le temps à l'habitude pour confondre l'instinct dans l'habitude.

En faisant de l'instinct une habitude héréditaire, on ne résout pas la question de la nature et de l'origine de l'instinct, on ne fait que la reculer dans le passé; et ce n'est que par un subterfuge ou un sophisme qu'on croit la supprimer en prolongeant indéfiniment ce passé. L'hérédité ne peut qu'augmenter la puissance de l'habitude, elle n'en saurait changer l'essence. L'habitude accumule, elle entasse, elle thésaurise, de jour en jour si elle est individuelle, de père en fils, de génération en génération, si elle est héréditaire; mais remontez par la pensée à l'origine, et vous trouverez nécessairement dans l'espèce un premier individu qui n'a pas reçu l'habitude, mais qui l'a faite ou ébauchée et transmise, et dans cet individu un premier acte, qui n'était pas habituel, puis-

qu'il était premier, et dont l'habitude a pu naître. N'est-on pas en droit de croire que, si l'instinct est quelque part, c'est dans ce premier acte.

L'hérédité de l'habitude peut donc servir à expliquer la précision, la facilité, la perfection, caractères que l'on reconnaît généralement dans les actes instinctifs, mais qui ne constituent peut-être pas tout l'instinct. C'est là justement ce que disent le sens commun et la sagesse des nations quand on appelle l'habitude une seconde nature, à savoir que les actes habituels s'accomplissent avec l'aisance et la précision constatées dans les actes qui passent le plus généralement pour naturels. A *l'origine* de l'habitude héréditaire, comme à celle de l'habitude individuelle, il est un premier fonds, un premier acte tout au moins, qui n'est pas l'acquisition ou le résultat de l'habitude. L'hérédité jointe à l'habitude peut, plus encore que l'habitude toute seule, restreindre le domaine de la nature première; elle ne peut ni le créer absolument, ni l'anéantir tout à fait. Elle explique peut-être, sauf à résoudre les difficultés à venir, la possibilité de la transformation des instincts, elle ne rend pas compte de leur première acquisition.

L'habitude reçoit de l'hérédité autre chose que du temps pour imiter encore, sinon pour créer l'instinct, en donnant aux actes des animaux un nouveau caractère que l'on reconnaît aussi généralement dans les actes instinctifs. Le plus souvent on n'attribue l'action d'un animal à un instinct, qu'autant que tous les individus d'une même espèce accomplissent également cette action. Or, l'habitude individuelle ne peut expliquer la similitude des actes de tous les représentants d'une espèce. Condillac n'a pu rendre compte de l'identité des habitudes individuelles qu'en lui donnant pour raison l'identité des besoins, c'est-à-dire au prix d'une flagrante contradiction. Mais l'habitude héréditaire pourrait bien expliquer ce que ne peut pas faire l'habitude individuelle. En effet, l'hérédité suppose la génération et la multiplication des individus dans une progression indéfinie; elle donne par conséquent à l'habitude des sujets en nombre illimité.

Par l'hérédité, l'habitude d'un seul devient à la seconde génération l'habitude de plusieurs, de toute une famille, et, au bout d'un temps plus ou moins considérable, l'habitude de toute une race ou de toute une espèce, ce qui est ici la même chose. Dès lors, l'acte habituel offre une ressemblance de plus avec celui que l'on attribue d'ordinaire à un instinct, car il est accompli de la même façon par tous les individus d'une même espèce, c'est-à-dire par tous les descendants d'un individu, héritiers de son habitude personnelle.

Malheureusement pour la vérité, ou même pour la simple régularité de cette thèse, les lois de l'hérédité, comme nous le constaterons tout à l'heure, sont ou paraissent être bien complexes, sinon bien capricieuses, et incapables de produire toutes seules cette uniformité d'actions, d'instincts ou d'habitudes chez tous les individus d'une même espèce. Pour qu'elle eût ce pouvoir, il faudrait que l'hérédité en général, et particulièrement celle des habitudes, fût nécessaire, constante, universelle, qu'elle nivelât en quelque sorte tous les êtres et fît disparaître toute individualité; sans quoi, parmi tous les individus d'une même espèce, on en devra trouver qui, n'ayant pas eu part à l'héritage des habitudes paternelles, n'auront pas les instincts de leurs semblables, des exceptions, des monstres, des tigres sans férocité, des fourmis paresseuses, des castors qui ne sauront pas faire une digue, des oiseaux incapables de construire un nid, des abeilles qui feront des cellules informes, ou tout au contraire des originaux, des inventeurs qui travailleront à leur manière et sans précédent, qui se créeront eux-mêmes leurs habitudes et leurs instincts. M. Ch. Darwin a parfaitement reconnu la possibilité, la réalité et la fréquence de ces effets bizarres que produisent ou permettent les lois mystérieuses de l'hérédité; et il s'en est servi si bien, qu'il en a fait, sans pourtant les expliquer aucunement, la base même de tout son système. C'est pour éliminer une partie de ces créations originales de la nature, en violation au moins apparente des lois de l'hérédité, et pour conserver les autres comme les souches des

races viables et des espèces de l'avenir, qu'il a imaginé ses deux fameux agents de destruction et de progrès, la *concurrence vitale* et la *sélection naturelle*.

Pour être en droit d'affirmer que les instincts ne sont que des habitudes héréditaires, il ne suffirait pas d'avoir prouvé que quelques habitudes se transmettent quelquefois par la voie de l'hérédité, il faudrait prouver encore qu'il en est ainsi de toutes les habitudes, physiologiques ou organiques, intellectuelles ou morales, que cette transmission est un fait universel ou une loi nécessaire; il faudrait prouver enfin, non seulement que des habitudes ainsi transmises peuvent, dans de certaines conditions, ressembler ou équivaloir à des instincts, mais aussi que, partout où nous voyons des instincts, il n'y a que des habitudes héréditaires; qu'en outre de ces habitudes héréditaires, il n'y a nulle part et en aucun temps des instincts absolument primitifs, soit de l'individu, soit de l'espèce, impossibles à expliquer par l'hérédité d'une habitude et méritant seuls vraiment le nom d'instincts.

C'est un fait que certaines habitudes se transmettent, par la voie de la génération, d'un individu à un autre, de telle sorte qu'un individu recueille parfois les fruits d'un passé qui n'est pas le sien, de la vie et de l'expérience d'autrui. Il serait aussi peu raisonnable de contester ce fait d'une manière générale que d'en tirer les conséquences qu'il ne renferme pas, par exemple, que d'en conclure que toutes les habitudes se transmettent de même partout et toujours, avec une égale nécessité.

En effet, les habitudes différentes paraissent se comporter assez différemment quant à la transmission héréditaire. Il en est qui semblent passer avec une certaine facilité d'une génération à la génération suivante; celles, par exemple, qui regardent la vie organique. Les physiologistes prétendent que rien n'est plus héréditaire que la santé, si ce n'est la maladie, qui est comme une habitude vicieuse des organes vivants ou des fonctions vitales. Beaucoup même érigent cette opinion en théorie absolue, et soutiennent qu'une race ou une famille, qui

se multiplie sans croisement ou sans infusion d'éléments étrangers, est fatalement vouée à l'abatardissement et à l'extinction, parce que l'habitude du mal s'accroît à mesure qu'elle se transmet, selon les lois progressives de l'habitude, n'étant contre-balancée par aucune influence étrangère. Quelques médecins aliénistes poussent l'application de la théorie jusqu'à condamner sûrement à la folie, sous quelqu'une de ses formes, le fils d'un père aliéné. D'une autre part, l'acclimatation d'une race animale ou d'une nation humaine dans des lieux qui ne l'ont pas vue naître, d'abord difficile et imparfaite pour les premiers individus, s'achève au prix de nombreuses hécatombes et profite aux générations suivantes, qui finissent par sembler indigènes.

On ne saurait nier non plus l'hérédité des habitudes intellectuelles ou morales; mais la transmission en est peut-être moins fréquente et plus irrégulière. Il va sans dire qu'on ne saurait invoquer ici comme exemples des faits contestables et qui constitueraient une véritable pétition de principe; on ne peut donner pour preuve de l'hérédité des mœurs les travaux semblables des générations successives des insectes, car il s'agit précisément de décider si ces travaux et ces mœurs sont le résultat d'une habitude héréditaire ou d'un instinct primitif, où n'intervient en rien l'expérience, pas même celle des premiers ancêtres. Mais voici des faits plus concluants. La chasse, dans les conditions où l'homme la fait faire à certaines races de chiens qu'il a dressées, n'est pas naturelle à ces animaux, et pourtant « bon chien chasse de race. » Les produits des chevaux domptés et de tous les animaux domestiques ou apprivoisés sont plus faciles à dresser à leur tour que ceux des bêtes laissées à l'état sauvage.

Ces exemples sont irrécusables; mais ils sont déjà moins nombreux et moins précis que les faits où se révèle l'hérédité des habitudes organiques ou vitales. La transmission des habitudes morales ou intellectuelles, quand il s'agit de l'homme, sans cesser d'être incontestable, semble encore moins régulière et moins fréquente.

On peut dire que cette différence n'est qu'apparente, que cela tient seulement à ce que, la vie individuelle étant plus considérable chez l'homme que chez les animaux, qui ne vivent guère que de la vie de l'espèce, l'hérédité n'y est pas au fond moins réelle et moins constante, mais qu'elle y est contrariée et effacée par le développement d'une personnalité nouvelle. Toujours est-il qu'à juger les choses selon les apparences, « tel père, tel fils » est un proverbe qui, sans être infaillible, même au seul point de vue de la ressemblance des formes plastiques et des organes, perd de plus en plus de sa vérité, quand on l'applique à l'hérédité des habitudes physiologiques et surtout à l'ordre des choses intellectuelles et morales. Quelques explications que l'on en puisse donner, cette différence ne peut étonner comme une anomalie que celui qui confondrait les qualités morales dans les dispositions organiques et le principe de la pensée dans la matière du corps.

C'en est assez néanmoins pour admettre comme un fait plus ou moins fréquent la transmission des habitudes de toutes sortes d'une génération à une autre chez tous les vivants, végétaux, animaux ou hommes, et particulièrement l'hérédité des habitudes intellectuelles et morales; mais aussi c'en est assez pour nier l'universalité et la nécessité de cette transmission de l'habitude.

Il est, parmi les physiologistes, des défenseurs si opiniâtres de l'hérédité universelle et nécessaire, qu'ils n'admettent pas, par exemple, que certaines maladies qui s'offrent chez un individu ne soient pas un héritage de ses parents. On a beau constater que ceux-ci en sont exempts ou qu'ils sont morts de tout autre mal, on trouve des savants pour prétendre qu'ils en portent le germe caché, qu'ils en seront affligés plus tard, ou qu'ils en seraient morts à coup sûr, s'ils n'avaient péri de quelque autre manière, ou bien enfin que c'est un cas d'*atavisme;* ce qui veut dire que le mal provient de quelque aïeul, et que l'héritage a passé par-dessus la tête d'une ou de deux générations pour n'être transmis qu'à la seconde ou la troisième.

Bien loin de contester le fait de l'atavisme, il importe

au contraire de le constater, et, s'il est impossible de se l'expliquer, il en faut tirer les conclusions qu'il renferme, mais se garder d'en conclure ce qu'il n'implique pas. On voit déjà par cet exemple combien il est facile d'en abuser et d'une façon ridicule, car, selon ce raisonnement, on ne pourrait être fou que par héritage.

L'atavisme se retourne même contre la loi d'hérédité, qu'il infirme au moins autant qu'il la confirme; car, si l'atavisme est une loi, l'hérédité directe en est une violation, ou, si la loi est l'hérédité directe, c'est l'atavisme qui y fait exception. En général, les plus ardents défenseurs de l'hérédité quand même ne s'aperçoivent pas qu'ils détruisent leur propre thèse, quand ils prétendent accorder à la loi de l'hérédité une puissance immuable, afin d'expliquer par la transmission des caractères ou des habitudes individuelles la métamorphose des formes spécifiques et la formation des instincts. Ils ne s'aperçoivent pas que *l'hérédité* ne peut expliquer le progrès qu'à la condition expresse de n'être pas une loi absolument rigoureuse, universelle, nécessaire, inflexible. C'est une loi de conservation et d'immobilité; si quelqu'un est en droit de l'invoquer ce sont les partisans de la fixité des espèces et des instincts. En effet, s'il faut absolument que l'individu hérite tout de ses parents, il n'y a plus place pour son individualité; si cependant, par une exception incompréhensible, il naît marqué de quelque caractère particulier, doué de quelque qualité accidentelle, comment cet accident d'un jour, cette marque individuelle, pourra-t-elle l'emporter sur le cachet constant de sa race et se transmettre à ses descendants; n'est-pas là le cas où l'hérédité prendrait naturellement la forme de l'atavisme pour faire prévaloir le type sur l'accident, l'habitude invétérée sur l'ébauche de l'habitude, et redresser l'écart inexplicable de la nature?

Nous verrons que M. Ch. Darwin a donné en plein contre cet écueil. C'est à la condition que les caractères même les plus saillants et les mœurs les plus anciennes d'une espèce, d'une race, d'un couple ou d'un individu ne soient pas nécessairement et inflexiblement transmis-

sibles à sa progéniture, que la nouvelle génération pourra différer sensiblement de la précédente; comment espérer alors que les habitudes d'un jour ou les caractères fortuits puissent se transmettre avec la régularité indispensable pour assurer la métamorphose, le progrès ou la décadence de l'espèce?

La loi de l'hérédité est incontestable; mais il est incontestable aussi qu'elle n'est pas inflexible, qu'elle admet des tempéraments, qu'elle a une certaine élasticité difficile à déterminer, qu'elle s'efface souvent devant l'action d'autres lois plus profondes, qu'en tout cas les partisans de la transformation des espèces et des instincts ne doivent pas fonder sur elle toute leur argumentation. Le fait de l'atavisme, tout inexpliqué qu'il est, met précisément en lumière ces deux vérités : l'atavisme atteste la puissance de l'hérédité, puisqu'il la montre s'exerçant même à distance, à travers l'intervalle d'une ou de deux générations; il atteste aussi l'impuissance plus ou moins fréquente de l'hérédité par l'existence même de ces générations intermédiaires et réfractaires.

Considérons comme un fait acquis la transmission par la génération des formes, des qualités, des aptitudes corporelles, intellectuelles ou morales, et des habitudes elles-mêmes du père et de la mère, se perpétuant chez l'enfant comme une conséquence de ces aptitudes et de ces formes; mais reconnaissons en même temps que, si ce fait est une loi, cette loi souffre une multitude d'exceptions que l'expérience constate aussi certainement que la règle. Admettons que l'enfant puisse hériter non seulement de la nature première du père et de la mère, mais aussi de leur seconde nature. Les habitudes, ainsi acquises par une ou plusieurs générations et transmises aux générations suivantes, sont-elles ce que l'on appelle et ce qui mérite d'être appelé des instincts? Et tous les actes que nous appelons instinctifs peuvent-ils être et sont-ils en effet des habitudes héréditaires ?

Il est bien possible que plusieurs dispositions, soit des espèces animales, soit de l'espèce humaine, que nous appelons des instincts, ne soient que des habitudes héré-

ditaires que nous n'avons pas le moyen de juger telles, ne les ayant pas vues se former sous nos yeux : en effet, une habitude acquise par une ou plusieurs générations passées peut fort bien, une fois transmise par héritage aux générations présentes, se comporter comme se comporterait un instinct primitif, puisque, chez un même individu, c'est le propre de l'habitude de produire des actes qui semblent absolument naturels. Mais il ne s'ensuit pas de ce que nous appelons instincts certaines habitudes héréditaires d'une espèce animale quelconque, que cette habitude mérite en effet ce nom, et de ce qu'une habitude héréditaire se comporte comme ferait un instinct naturel, il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait pas d'instinct naturel dont les habitudes héréditaires peuvent revêtir certains caractères. Par exemple on dit et on croit généralement que c'est l'instinct qui pousse le chien à aboyer :

Irritata canum quum primum immane Molossum
Mollia ricta fremunt, duros nudantia dentes,
Longe alio sonitu rabie restricta minantur,
Et quum jam latrant et vocibus omnia complent ;
Et catulos blande quum lingua lambere tentant,
Aut ubi eos jactant pedibus, morsuque petentes,
Suspensis teneros minitantur dentibus haustus,
Longe alio pacto gannitu vocis adulant,
Et quum deserti baubantur in ædibus, aut quum
Plorantes fugiunt submisso corpore plagas [1].

Pourtant ce jugement semble bien aujourd'hui être erroné. L'aboiement et ses variétés ne sont que des habitudes héréditaires de l'animal domestique, acquises et transmises par une longue suite de générations antérieures vivant à côté de l'homme. Nous n'aurions sans doute jamais corrigé cette erreur si l'animal sauvage, type perdu de notre chien domestique, ne s'était en quelque sorte refait de lui-même par des individus de l'espèce revenues depuis plusieurs générations à la liberté. Ce chien redevenu sauvage, qui n'aboie pas, mais qui hurle et se creuse des espèces de terriers, nous a prouvé que l'aboie-

1. Lucrèce, chant V, vers 1062-1071.

ment du chien domestique n'est pas un instinct primitif de l'espèce, puisqu'il se perd à l'état de nature, et qu'au contraire le creusement d'un terrier pourrait bien en être un dont la domestication aurait fait perdre presque entièrement la trace.

Il est possible que nous nous trompions bien souvent de la même façon, et beaucoup d'actes que nous attribuons à des instincts primitifs pourraient bien n'être en effet que des habitudes héréditaires ; mais il n'est pas certain que nous nous trompions toujours. Quand bien même on admettrait en théorie la possibilité qu'il en soit de toutes les actions prétendues instinctives comme de l'aboiement du chien; qu'il n'y ait absolument pas d'autre instinct des espèces que l'habitude héréditaire, il faudrait encore prouver que toutes les actions des hommes ou des bêtes qui ne relèvent pas évidemment de l'expérience personnelle des individus, de leur intelligence ou de leur volonté, et que l'on rapporte généralement à des instincts primitifs, peuvent s'expliquer conformément à cette théorie comme étant le résultat d'habitudes héréditaires.

Eût-on prouvé cela et réussi à expliquer tous les prétendus instincts des bêtes et des hommes par l'hérédité de l'habitude, cette explication ne serait sans doute encore qu'une hypothèse à laquelle les faits ne donneraient aucun démenti et qui ne détruirait pas nécessairement l'hypothèse contraire des instincts naturels ; mais, à défaut de la certitude, elle aurait du moins une certaine vraisemblance. Or cette démonstration, nécessaire pour n'arriver encore qu'à la vraisemblance, elle est impossible, car il y a des faits dont l'hérédité de l'habitude ne peut aucunement rendre compte ; et, comme il n'est pas nécessaire, pour démontrer la fausseté d'une hypothèse exclusive, de prouver que tous les faits la contredisent, c'est assez d'une seule action qui ne saurait résulter d'une habitude héréditaire, pour faire voir l'erreur de cette opinion qui remplace partout l'instinct par l'habitude.

Ce fait décisif, il était naturel, on pourrait presque

dire il était juste qu'il fût fourni par les plus industrieux des animaux, par les insectes, et, parmi eux, par ceux dont le travail fait l'admiration des architectes et des géomètres, chez qui l'instinct se révèle par les plus merveilleux effets, par les abeilles. Tout le monde sait que les ouvrières qui construisent ces cellules régulières et si habilement disposées qu'elles peuvent contenir le plus de miel possible avec la plus petite dépense de cire, c'est-à-dire le plus de provisions pour la ruche avec le moins de matière inutile, sont des neutres, incapables de perpétuer l'espèce, tandis que les insectes féconds, à qui est réservé le pouvoir de reproduire et leurs semblables et les neutres, sont incapables de travail. Il en est de même chez beaucoup de fourmis que chez les abeilles. Comment donc le travail de ces insectes serait-il le résultat d'une habitude acquise successivement par des générations antérieures et transmises aux générations présentes, puisque les générations d'ouvrières, séparées les unes des autres par leur stérilité, ne se succèdent pas en ligne directe, mais en ligne collatérale, et ne peuvent se transmettre leur industrie par héritage; puisque les individus féconds, qui donnent naissance aux neutres aussi bien qu'à leurs semblables, peuvent bien transmettre à ceux-ci la fécondité qui leur est propre, mais ne sauraient transmettre à ceux-là un art qu'ils n'ont pas?

M. Ch. Darwin lui-même ne croit pas que l'hérédité d'une habitude suffise à expliquer ni l'industrie des abeilles, ni aucun instinct important des espèces où la fécondité est commune à tous les individus [1]. Aussi reconnaît-il [2] que l'exemple des abeilles et des fourmis est une preuve concluante de la fausseté de cette hypothèse et il s'étonne que personne « n'ait argué du cas des insectes neutres contre la théorie des habitudes héréditaires de Lamarck. » On ne saurait recueillir un témoignage à la fois plus précieux et plus impartial, car M. Ch. Darwin avoue que ces faits, qui démontrent

1. *De l'origine des espèces*, p. 299.
2. *Ibid.*, p. 347.



l'erreur de Lamarck, constituent au moins contre sa propre théorie la plus grave objection.

On peut donc, tout en étant plus conciliant que Darwin lui-même, accorder en principe qu'un certain nombre de prétendus instincts primitifs ne sont que des habitudes héréditaires, et affirmer en même temps, comme une vérité acquise à la science, que, puisqu'il y a des faits qui ne suffisent pas à expliquer l'hérédité des habitudes, l'instinct est autre chose qu'une habitude héréditaire. La doctrine de Lamarck, ou toute autre qui repose sur le même principe général, échoue devant le raisonnement et devant les faits.

II

DARWIN : L'INSTINCT EXPLIQUÉ PAR L'HÉRÉDITÉ EN GÉNÉRAL.

L'habitude, sous toutes ses formes, mise hors de cause, l'hérédité aidée de tous les auxiliaires que l'on voudra lui prêter peut-elle expliquer l'instinct? C'est ce que prétend, par exemple, M. Ch. Darwin, et ce qu'il pense avoir démontré dans un des plus intéressants chapitres de son principal ouvrage, dans un de ceux que la critique a le moins soumis jusqu'à présent à son contrôle.

Sans doute l'hérédité n'est pas l'habitude, et elle est soumise à des lois particulières, plus capricieuses, du moins en apparence, plus compliquées et plus mystérieuses, dont M. Ch. Darwin a su tirer le plus ingénieux profit. On ne pourrait opposer aussi victorieusement à l'hérédité qu'à l'habitude héréditaire, à M. Darwin qu'à Lamarck, l'habileté des neutres, et plusieurs arguments qui condamnent la théorie du premier ne font qu'effleurer à peine celui de l'autre. Cependant il existe entre l'habitude et l'hérédité une analogie profonde, et même, si l'on considère les choses à un point de vue général, une véritable identité, si bien que certaines objections capi-

tales s'adressent avec autant de force à l'hérédité qu'à l'habitude.

Qu'est-ce en somme que l'hérédité ? Un moyen de transmission, et rien autre chose. Par la génération, l'hérédité fait passer à un individu nouveau les qualités, les caractères d'un autre individu qui lui est antérieur dans le temps. Si nous avons réussi à bien exprimer notre pensée et à rencontrer la vérité, il ressort de notre précédent Mémoire que l'habitude est, elle aussi, un moyen de transmission qui se comporte généralement comme l'hérédité. L'habitude relie entre eux les différents moments de la durée pour un être vivant; elle établit entre ses actes successifs une étroite solidarité, en faisant dépendre ceux qui suivent de ceux qui précèdent; elle rend le progrès possible chez l'individu parce qu'elle transmet au présent l'expérience du passé et à l'avenir celle du présent; par l'habitude chaque acte de l'individu hérite véritablement quelque chose de l'acte précédent et lègue à l'acte futur cet héritage légèrement accru. L'habitude est une hérédité dont le jeu est renfermé dans les limites d'une vie individuelle et qui s'applique à tous les moments successifs de cette vie ou à toutes les actions qui la remplissent, au lieu de transmettre à chaque génération nouvelle l'héritage d'une génération antérieure.

Mais l'habitude ne se suffit pas à elle-même; elle n'a pas en elle-même sa raison d'être; elle augmente, elle amplifie, elle perfectionne; elle ne crée pas; elle transmet ce qu'elle a reçu, elle capitalise sur un premier fonds; mais ce premier fonds, ce capital qu'elle a le pouvoir d'accroître, elle n'a pas celui de le conquérir. A l'origine de l'habitude est tout au moins un premier acte qui n'est pas habituel, et qui rend l'habitude possible en lui donnant à transmettre aux actes futurs ce qu'il a créé sans précédent, ce que l'agent a tiré de sa nature ou de sa volonté. Il en est de même de l'hérédité sous toutes ses formes, de l'hérédité de la noblesse ou de la richesse, de celle de la maladie, des caractères physiques ou des qualités morales. Elle ne crée rien, elle augmente tout au plus

l'héritage en le transmettant. Telle maladie est héréditaire dans une famille et s'aggrave à chaque génération, mais il a existé certainement un premier malade, victime de sa constitution individuelle ou de fâcheuses circonstances et non d'un mal héréditaire. Vous êtes noble de père en fils : remontez par la pensée, ou vos titres en main, la série de vos nobles aïeux ; s'il est vrai que votre noblesse soit d'autant plus grande qu'elle est plus ancienne, vos ancêtres sont de moins en moins nobles à mesure que vous reculez dans le passé, jusqu'à ce que vous arriviez à quelque roturier qui n'a pas reçu la noblesse en héritage, mais qui l'a conquise et transmise à ses descendants pour être indéfiniment accrue par le temps selon la loi de nos préjugés. L'origine de la noblesse héréditaire, c'est la roture ou la noblesse conquise par un individu sur la roture. Vous êtes riche de naissance, et la richesse de votre famille, aussi ancienne que la noblesse de celui-là, n'a fait que s'accroître avec les générations, l'intérêt et l'épargne s'ajoutant sans cesse au capital ; mais la raison sait retrouver dans la nuit des temps l'origine de cette fortune immémoriale ; c'est de toute nécessité la pauvreté ou un premier fonds qui n'a pas été reçu en héritage, mais conquis par le travail ou la violence sur la pauvreté native.

L'hérédité est aussi impuissante que l'habitude à expliquer l'origine de quoi que ce soit, particulièrement celle de l'instinct ; elle rendra compte peut-être de la détermination, de la variation, de la transformation même d'un instinct, mais non pas de son acquisition première ; puisque, capable de transmettre, d'augmenter, de modifier, elle est radicalement incapable de créer ou d'acquérir.

En effet, M. Darwin, non seulement n'a pas réussi à expliquer la formation des instincts, ni par l'hérédité, ni par la concurrence vitale, ni par la sélection naturelle, mais, plus que personne, et bien sans le vouloir, il a implicitement admis et constaté l'innéité de l'instinct et même de tous les instincts. Son ouvrage ne tient pas ce que promet son titre, ou mieux encore les conclusions rigoureuses de ses opinions sur l'instinct sont le contrepied

de la théorie dont il annonce la démonstration. « Je n'essaierai pas, dit-il, de définir l'instinct, chacun comprenant de quoi il est question quand on dit que l'instinct porte le coucou à émigrer et à déposer ses œufs dans le nid des autres oiseaux [1]. » S'il ne définit pas l'instinct, il en cherche l'origine et prétend en expliquer par les moyens que l'on sait la formation et la transformation : « Je crois que l'élection et l'accumulation continuelles des modifications avantageuses survenues dans l'organisation mentale, par les mêmes causes qui produisent des modifications légères dans l'organisation physique ou par d'autres causes inconnues, est aussi, dans ma théorie, la plus puissante cause des transformations et des acquisitions d'instincts [2]. » Or, tout en annonçant par ces mots et par son titre *De l'Origine des espèces* qu'il expliquera selon sa théorie l'origine et la formation des instincts, il n'entreprend cependant d'expliquer que leur variabilité et leurs transformations. Et ce qui ressort de ces explications, contrairement à sa théorie, c'est que la sélection et la concurrence vitale sont incapables de créer un seul instinct, c'est que tous les instincts sont innés et même à peu près invariables, dans chaque individu, sinon dans l'espèce.

Voici en substance la théorie : Si nous considérons les individus qui représentent aujourd'hui une espèce, ils nous offrent d'une part certains caractères anatomiques et physiologiques, de l'autre certaines aptitudes ou facultés mentales, mœurs ou instincts, que nous constatons et décrivons. Mais les ancêtres de ces individus, si l'on remonte par la raison la série indéfinie des siècles, n'ont pas toujours possédé ni ces caractères et ces organes physiques, ni ces facultés mentales, ces mœurs ou ces instincts. C'est peu à peu, insensiblement, que l'espèce, c'est-à-dire la série des individus nés les uns des autres, est arrivée à l'état physique et mental que nous observons en eux. Une infinité de petites modifications accidentelles se sont

1. *De l'origine des espèces*, p. 298.
2. *Ibid.*, p. 300.

produites à différentes heures dans quelques-uns de ces ancêtres, au moment même de leur génération. Cette modification était-elle heureuse, c'est-à-dire utile à l'individu, lui constituait-elle un petit avantage pour la quête de sa nourriture, pour sa défense, pour sa vie, une supériorité quelconque dans la lutte que tous les vivants soutiennent les uns contre les autres pour subsister, dans la *concurrence vitale*, elle a passé comme un héritage aux générations suivantes par la *sélection naturelle*, c'est-à-dire que les individus nés de cet ancêtre et qui n'avaient pas hérité de lui cet avantage, ont dû, grâce à l'infériorité qui en résultait pour eux dans la concurrence vitale, disparaître plus ou moins rapidement, tandis que ceux-là seuls qui en avaient reçu l'héritage purent vivre et se perpétuer. Parmi ceux-ci, quelqu'un a-t-il à son tour offert accidentellement quelque modification nouvelle également avantageuse, quelque perfection supérieure de la même faculté, les héritiers de cette modification ont vécu, la concurrence vitale et la sélection naturelle ont encore fait justice des autres, et toujours de même à chaque nouvel accident heureux qui est venu accroître chez un individu ses ressources pour soutenir le combat de la vie. Ce sont ces heureux accidents, ces modifications avantageuses des facultés mentales qui, en s'accumulant à travers les siècles, ont réussi à produire les mœurs que nous observons dans la génération présente et ce que nous appelons ses instincts.

Il ne s'agit ni de louer ni d'admirer l'habileté supérieure de M. Darwin, ni même de critiquer sa théorie. Nous cherchons seulement, en ce qui regarde l'instinct, ce que l'auteur a prouvé ou même simplement affirmé, en acceptant provisoirement comme vrai tout ce qu'il avance.

Dans cette hypothèse de la vérité de son explication, M. Darwin a prouvé que les facultés mentales, c'est-à-dire les instincts d'un individu actuellement vivant, ne sont pas les mêmes qu'on aurait pu observer il y a un nombre indéfini de siècles chez un de ses ancêtres; par conséquent que les instincts sont variables dans une espèce, c'est-à-dire dans une suite indéfinie de générations

successives. Mais, bien loin d'avoir prouvé que ces instincts fussent variables dans un même individu pendant sa courte vie, il a plutôt soutenu le contraire, en n'attribuant que la moindre importance à ces variations insignifiantes. Il a donc prouvé la possibilité de la tranformation des instincts dans l'espèce, sinon dans l'individu, par le moyen de l'hérédité et de ses auxiliaires, mais nullement l'acquisition de ces instincts. Il a prouvé au contraire, ou du moins admis, deux choses : la première, que l'instinct, s'il se transforme, ne se forme pas, s'il se perfectionne, ne s'acquiert pas, qu'il est absolument primitif ; la seconde, que l'instinct est essentiellement et originairement individuel.

En effet : 1° Qu'est-ce que l'instinct de l'individu que voici ? la somme de tous les instincts partiels et imparfaits de ses ancêtres, accumulés et comme superposés en lui par l'hérédité; c'est comme un nombre composé d'unités ajoutées une à une. Le nombre, l'instinct actuel de cet individu, provient, si l'on veut, de l'addition de ces unités composantes; mais d'où viennent ces unités, ces instincts partiels, ces fragments d'instinct ? M. Darwin le dit en propres termes : ils sont l'œuvre et le secret de la nature et presque du hasard. Par exemple, « un pigeon quelconque ayant montré des *dispositions naturelles* à prendre cette étrange habitude de faire la culbute en volant, et ayant légué la même *tendance* à sa race [1], l'élection, longtemps continuée à travers les générations successives des sujets chez lesquels cette tendance prit de plus en plus de force, a pu rendre peu à peu les pigeons culbutants tels que nous les voyons aujourd'hui [2]. » Puisque cette tendance ou cette disposition est naturelle, ni l'habitude, ni l'hérédité ne l'engendrent ; elles la trouvent, la reçoivent de la nature d'un individu, et la transmettent à d'autres. C'est donc la nature seule qui fait l'instinct d'une espèce ; mais, au lieu de le faire apparaître tout d'abord et tout d'un coup avec la perfection dernière ou relative

1. Darwin mêle ici l'habitude à l'hérédité.
2. *De l'origine des espèces*, p. 308.

que nous lui voyons aujourd'hui, et dans tous les individus en même temps, elle procède par degrés, s'y prend à plusieurs fois par créations successives, partielles et individuelles.

2° L'hérédité explique si peu cette tendance naturelle que l'instinct se produit au contraire comme une violation flagrante des lois de l'hérédité. La loi générale et régulière serait que tous les individus héritassent des caractères de leurs parents et leur ressemblassent en tout. Ce pigeon qui naît avec une tendance naturelle à faire le saut périlleux, ne ressemble pas en cela à ceux dont il est né ; il n'a pas hérité d'eux cette tendance. Cet instinct qui apparaît chez lui pour la première fois dans la suite des générations, il est une exception à la règle, une sorte de monstruosité, *un accident*, comme dit Darwin, c'est-à-dire une irrégularité; c'est, disent quelques physiologistes, une *idiosyncrasie*, à savoir quelque chose de particulier au tempérament de l'individu, sa différence propre, son originalité. Un instinct est donc à l'origine essentiellement individuel et exceptionnel. L'hérédité, qui ne l'a pas produit ni transmis encore, s'en empare, et son œuvre consiste à le multiplier et à le généraliser en le transmettant à d'autres individus nés de celui-là ; la sélection et la concurrence vitale à leur tour font de cette exception la règle, de cette monstruosité une chose ordinaire, en la respectant chez les individus qui en ont hérité et en supprimant les autres. Il est donc rigoureusement exact de dire que l'apparition d'un instinct est une violation de la loi commune de l'hérédité, que l'instinct ne varie et ne se perfectionne que par une série de violations nouvelles, que l'hérédité ne fait que le transmettre et le propager. C'est une vraie génération spontanée.

Disons encore en passant que cette théorie n'est même pas bien conforme à la fameuse loi de continuité empruntée à Leibnitz et si chère à M. Darwin et à son école : *natura non agit saltatim*. En effet, c'est par sauts et par saccades au contraire que procède ici la nature: les sauts qu'elle fait sont petits et nombreux, mais on pour-

rait les compter, car on sait exactement à quels moments elle les exécute : c'est au passage d'une génération à une autre. La doctrine qui explique par l'habitude héréditaire les variations de l'instinct est bien plus conforme à l'esprit et à la lettre de la loi Leibnitienne, puisque le progrès de l'habitude est continu et ne connaît pas ses époques critiques.

Enfin, non seulement prétendre expliquer l'instinct par l'hérédité à la façon de M. Darwin ou de toute autre manière, c'est faire une pétition de principe, parce que l'hérédité suppose nécessairement la conquête ou la possession naturelle de quelque bien à transmettre; mais c'est encore faire un cercle vicieux. Car cette transmission par voie d'hérédité implique comme véhicule l'acte même de la génération. Or à cet acte de la génération semble bien présider le plus manifeste, le plus impérieux, le moins progressif, le plus général et le plus inexplicable de tous les instincts. L'expliquer par l'hérédité est contradictoire, puisqu'il est lui-même la raison de la possibilité de l'hérédité.

Un esprit aussi ingénieux et aussi fécond en ressources que M. Darwin pourrait le tenter à la rigueur, si les hommes, les grands animaux et tous les insectes se multipliaient à la façon de quelques pucerons par fissiparité, ou à celle des polypes par bourgeons, ou même comme se multiplient les mollusques hermaphrodites. Mais cet instinct à deux, qui fait concourir à un même acte des individus dissemblables, précisément parce qu'ils diffèrent, et par ce en quoi ils diffèrent, cet instinct qui gouverne le monde, qui soumet à son empire les espèces animales les plus diverses, et dont les plantes elles-mêmes offrent au moins l'analogue, la raison se refuse à la pensée qu'il soit l'effet et non la cause de la génération, un accident et non une loi nécessaire, une heureuse erreur de la nature. On comprend mieux que les antiques genèses des poètes, des théologiens et des philosophes en aient fait un Dieu éternel et toujours jeune, antérieur à l'univers, ordonnateur du chaos, principe de tous les êtres, la source même de la vie.

L'habitude et l'hérédité, unies ou séparées, sont radicalement impuissantes à expliquer la formation de l'instinct. Ce n'est plus qu'une question secondaire et peut-être une simple question de mesure, que de savoir si l'instinct est capable de variation et de progrès, et dans quelles limites la transformation en est possible, et c'est la seule qu'ait réellement traitée M. Darwin.

Donc il existe certainement quelque instinct qui n'est ni une habitude, ni un héritage, qui n'est pas acquis, mais primitif, immuable ou non, général ou individuel, précis ou vague, savant ou grossier, aveugle ou intelligent, quels qu'en soient les autres caractères.

CHAPITRE II

LOIS GÉNÉRALES DE L'INSTINCT CHEZ LES ANIMAUX ET CHEZ L'HOMME.

Qu'est-ce que l'instinct?

Il ne nous est pas permis désormais de le confondre avec l'habitude, même héréditaire; mais ce que nous savons de l'habitude peut nous aider à définir et à expliquer dans une certaine mesure la nature de l'instinct.

En effet, si l'instinct n'est pas l'habitude, ce n'est pas non plus sans de sérieux motifs que quelques savants ont tenté de ramener l'un à l'autre et que la sagesse des nations a fait de l'habitude une seconde nature. Pourquoi donc les uns confondent-ils l'instinct avec l'habitude? Pourquoi les autres comparent-ils l'habitude à l'instinct? C'est qu'il y a tout au moins cette ressemblance entre l'habitude et l'instinct, que l'habitude imite l'instinct à s'y méprendre et atteint avec le temps au même résultat qu'obtient du premier coup l'instinct. La raison d'être de l'habitude nous révèle donc celle de l'instinct lui-même, dont elle est une copie et au défaut duquel elle supplée. Or que fait l'habitude? Elle permet à l'agent de répéter avec plus d'aisance et de précision

un acte déjà accompli et lui donne une tendance à le reproduire; par là, elle détermine à l'avance les actes futurs. Si c'est là le propre de l'habitude, si c'est pour cela qu'elle mérite d'être appelée un instinct acquis, c'est que le propre de l'instinct est de déterminer avec une certaine précision les actes de l'animal dès leur première exécution.

Toute action, tout mouvement d'un être vivant, comme toute modification de la matière brute, en un mot tout phénomène de la nature, est rigoureusement déterminé; toute puissance se manifeste par un acte précis, comme toute matière revêt une certaine forme. Or il y a, *dans le* monde que nous connaissons, plusieurs principes de détermination des phénomènes, différents selon les êtres et la place qu'ils occupent dans la hiérarchie des créatures, qui déterminent certains ordres de faits, mais sont incapables de déterminer les autres. Les forces mécaniques, physiques ou chimiques, soit qu'on les distingue, soit qu'on les confonde, les forces vitales, l'intelligence sous la forme de l'expérience, l'habitude, la volonté, sont des principes de détermination des phénomènes; chacun agit dans une certaine sphère et n'intervient point dans les autres, détermine certains faits et laisse à d'autres principes la détermination du reste. Mais il est des phénomènes que ni les forces et les lois de la mécanique, de la physique ou de la chimie, ni celles de la vie, ni l'expérience, ni l'habitude, ni la volonté ne dirigent et ne déterminent, parce que pour différentes raisons elles sont impuissantes à le faire. Il faut cependant que ces faits, pour être ce qu'ils sont, soient déterminés comme tous les autres; le principe qui les détermine, c'est l'instinct.

Montrons quels phénomènes déterminent les forces purement physiques, les forces vitales, l'expérience, la volonté, comment et pourquoi il en est d'autres que ces forces sont incapables de déterminer, comment l'instinct à tous ses degrés n'est autre chose que la détermination originelle des faits dont aucun autre principe ne peut expliquer la détermination.

Dans le monde inorganique règne la régularité la plus parfaite et la plus visible; jamais d'exception, jamais d'à peu près; tous les phénomènes sont déterminés d'avance par des forces et des lois dont la formule est invariable pour tous les moments de la durée; car la matière brute n'a pas d'âge, elle est éternelle dans son existence, immuable dans sa substance, inaltérable dans sa force. Tous les phénomènes sont également déterminés pour tous les corps, pour tous les fragments, pour tous les éléments de la matière universelle. Bien mieux, tous ces phénomènes sont semblables, tous sont identiques; ils ne diffèrent que par les circonstances du temps et du lieu. Un corps tombe comme un autre corps, de plus bas ou de plus haut, dans l'air, dans l'eau ou dans le vide; mais sa chute, quelles qu'en soient les circonstances, est l'expression exacte de la loi de la pesanteur. La force de gravité de la matière est la même dans toutes ses parties; elle est, pour un corps quelconque, en raison directe de sa masse, c'est-à-dire de la quantité de substance ou du nombre des éléments qui la composent. Chacun de ces éléments possède cette force au même degré, l'exerce selon la même loi; et il en est de même de toutes les autres forces que la science peut énumérer et distinguer dans cette matière. Il en est de même des lois de la réflexion et de la réfraction de la lumière que des lois de la gravitation. Il en est de même, quelque hypothèse scientifique que l'on admette pour expliquer les faits, atomisme ou dynamisme. S'il y a en réalité, et non pas seulement en théorie, des molécules ou des atomes, l'un vaut l'autre. Ces molécules ou ces atomes sont indiscernables, au moins comme les homéoméries d'Anaxagore, sauf par la place qu'ils occupent dans l'espace et le moment où on les considère. Chacun est le type de tous les autres et n'a de particulier que les circonstances où il se trouve; tout autre, mis en son lieu, se comporterait absolument de même. Ce sont des unités numériques; ce sont par supposition des indivisibles; ce ne sont pas des individus. Substituez par la pensée un atome à un atome dans un corps quelconque, aucun

changement ne se produira, venant de la force inhérente au nouveau venu. Les circonstances font à la surface la diversité infinie des phénomènes et des corps; au fond, c'est la plus complète uniformité. Aussi, si les sciences physiques n'arrivent pas à l'exactitude idéale des mathématiques, cela ne tient-il qu'à la complexité des circonstances et à l'imperfection de nos instruments et de nos sens; car, dès le principe, tout est déterminé par la nature ou par son auteur dans la matière brute, pour toute la durée des temps, pour toute l'étendue de l'espace, pour tous les atomes qui s'y meuvent.

Si de là nous portons nos regards à l'autre extrémité de la série des créatures observables, sur l'homme, si, au lieu de considérer les simples mouvements des atomes, nous considérons les actes moraux, nous voyons aussi qu'ils ne sont pas moins déterminés que tous les autres phénomènes de la nature; mais ils le sont tout autrement. Ils ne sont pas déterminés d'avance et une fois pour toutes; mais, si l'on fait abstraction des actes d'habitude, chacun est déterminé pour un moment, dans le présent, à mesure que la vie et la durée s'écoulent. Ils ne reçoivent pas tous une détermination uniforme et invariable; ils diffèrent au contraire les uns des autres jusque dans les mêmes circonstances. C'est que l'homme est libre. La liberté ou la volonté est en effet le pouvoir qu'a l'homme de se déterminer lui-même. Et c'est parce qu'il possède ce pouvoir que chacun de nous est un individu essentiellement différent de tous ses semblables, une personne.

Ainsi, à l'extrémité inférieure de la série des phénomènes et du monde des créatures, nous trouvons la plus grande uniformité des déterminations et l'absence complète d'individualité dans l'atome qui gravite; à l'extrémité supérieure, la plus grande diversité des actes et la personnalité dans l'homme qui veut librement. Ni en bas, ni en haut, ni dans la chute des corps graves à jamais et rigoureusement déterminée pour tous par les lois fatales de la nature, ni dans la volonté libre d'un tel homme déterminant lui-même son acte présent à ses risques et

périls, ne se rencontre l'instinct. Il ne s'accommode ni avec l'absence complète, ni avec la perfection de l'individualité. Il faut le chercher dans des phénomènes supérieurs à la physique ou à la chimie la plus savante, même à la vie organique, inférieurs aux actes volontaires, aux pensées, aux passions elles-mêmes, et dans cette sorte d'individualité intermédiaire entre la parfaite similitude des atomes indiscernables et la personnalité parfaite des êtres libres, dans l'espèce. Il est d'autant plus puissant que l'animal vit davantage de la vie de l'espèce; il a d'autant moins de force qu'il vit davantage d'une vie individuelle. Les déterminations de l'instinct n'ont ni la rigueur absolue des déterminations de la matière brute, ni la variabilité infinie des déterminations de la volonté. Elles sont approximatives et imparfaites; elles admettent et même exigent un complément de détermination, de quelque part qu'il vienne. Elles désignent la fin et dessinent les principales lignes de l'acte futur de l'animal, sans en commander absolument tous les moindres détails, et, tout en le circonscrivant dans des limites infranchissables, permettent une certaine variété et un léger progrès; tout comme l'espèce est à la fois un type déterminé et cependant général, dont les lignes essentielles, insuffisantes et élastiques, doivent être tracées avec plus de détail et de précision par l'influence de causes particulières pour constituer dans l'espèce un tel animal, c'est-à-dire un individu en même temps semblable à tous les autres et différent de tous les autres. L'instinct est vraiment comme l'espèce; il lui est attaché, il a la même origine et la même destinée; il se perfectionne avec elle dans les mêmes limites par l'habitude et l'hérédité; comme elle, il subit l'influence des milieux et des circonstances; comme l'espèce ne peut exister réellement que mariée à l'individualité de chaque être, l'instinct ne peut rien qu'il ne s'allie avec les capacités variables de chaque individu. C'est pourquoi Lamarck et M. Ch. Darwin ont eu grandement raison, soutenant la transformation organique des espèces, de soutenir la transformation des instincts.

Une force n'est pas seulement, ainsi que le prétend une philosophie dite positive, la simple possibilité de certains phénomènes; toute force, comme dit Leibnitz, enveloppe l'effort, tend à s'exercer et à produire un acte. Sous ce rapport, l'instinct ne diffère pas de toutes les autres forces qui agissent ou que l'on peut supposer dans le monde. Cependant personne ne s'est encore avisé de donner le nom d'instinct aux propriétés de la matière brute; pour qu'un être soit doué d'instinct, il faut au moins que ce soit une créature vivante. Cette première condition suffit-elle?

Quelques savants en effet ne craignent pas d'attribuer aux végétaux les instincts les plus variés, et appellent instinctifs les mouvements de la sève, des racines, des fleurs ou des feuilles. Toute définition de mot est libre assurément, et attribuer des instincts aux plantes n'est pas effacer la limite qui les sépare des bêtes; ce n'est même pas assimiler en tous points les instincts supérieurs qu'on reconnaît dans l'animal à ceux que l'on accorde à la plante. Mais du moins, pour appeler d'un même nom des choses distinctes, faut-il que ces choses soient encore plus manifestement semblables que différentes, ce qui n'est point le cas présent. Il y a plus d'inconvénients encore quand le mot ainsi défini est un nom usuel et non un terme scientifique, quand il a déjà reçu par conséquent d'un long usage une signification, peut-être trop indécise, mais certainement très-éloignée de celle qu'on veut lui imposer aujourd'hui. Enfin il est dangereux de prêter aux équivoques par une appellation trop générale et d'inviter à des confusions erronées ou à des inductions téméraires. Or il répugne au sens commun et à l'usage, qui font les langues, d'attribuer aux végétaux des instincts; pour les heurter ainsi l'un et l'autre, il faudrait bien établir que le sens commun a tort et que l'usage est mauvais. Il semble tout au contraire que le sens commun a raison et que l'usage est excellent; ils ont même en leur faveur l'étymologie: le mot instinct signifie un *aiguillon intérieur*, une *piqûre intérieure* [1].

1. Non pas, comme on l'a dit quelquefois, que *instinct* vienne de

Or, toujours selon la langue et l'usage, qu'il faut bien finir par accepter quelquefois pour s'entendre, on ne peut aiguillonner, stimuler, que ce qui a non seulement la vie, mais la sensibilité.

Si l'on accordait aux plantes la sensibilité, non point cette propriété purement organique que quelques physiologistes nomment ainsi, qui appartient à certains tissus et ne se traduit que par le mouvement, mais la vraie sensibilité qui consiste dans le plaisir et la douleur, alors on pourrait accorder aux plantes des instincts; seulement les plantes, ainsi montées en grade, selon l'expression de M. Villemain [1], ne seraient plus des plantes, mais bien des animaux. Tant que l'on refusera aux végétaux la puissance de jouir et de souffrir, il faudra leur refuser l'instinct. Cette tendance à l'acte d'une puissance quelconque ne mérite vraiment le nom d'instinct, qu'autant qu'elle existe dans un être sensible et est accompagnée de plaisir ou de douleur.

Quand on le soumet à une analyse scrupuleuse, on trouve plusieurs éléments dans ce phénomène, qui n'est simple qu'en apparence. D'abord, l'état d'une puissance enfermée dans sa virtualité est un état incomplet; il lui manque la réalisation, l'effet, l'acte. Le manque de ce complément est un besoin. Cet état de besoin n'existe et ne peut exister que dans les êtres organisés. Les puis-

ἐνστίζειν, qui signifierait *piquer intérieurement*, et qui signifie en réalité *piquer dans quelque chose*, *ficher*. Le mot français vient directement du latin *instinctus*, qui, proprement, a le sens d'*aiguillon*, *piqûre*, sens transporté d'ordinaire, par analogie, du physique au moral. La notion d'intériorité résulte de l'emploi métaphorique du mot, comme souvent pour *stimulus*, et non de la préposition *in*, qui, dans *instinguere*, *impellere*, etc., comme *ἐν* dans *ἐνστίζειν*, a le sens actif et signifie *vers*. D'ailleurs tous ces mots, *στίζειν*, *stimulus*, *instinctus*, ont une même racine, dont le sens général est *piquer*. (V. E.)

1. La citation est faite de mémoire. M. Villemain avait dit, en parlant d'une théorie de Charles Bonnet, qui permet à la plante de s'élever de l'être végétal à l'être animé et à celui-ci de monter au plus haut degré de la vie intellectuelle : « Dans ce rêve d'une âme bienveillante, *il y avait de l'avancement pour tout le monde.* » (*Littérature du XVIII[e] siècle*, tome II, 19[e] leçon.) (E. B.)

sances de la nature inorganique ne sont jamais dans cet état défectueux de virtualité qui attend la réalisation. Elles sont toujours en acte, elles produisent toujours un effet; elles ne tendent pas à l'acte, elles le réalisent toujours. Le corps grave que ma main tient suspendu en l'air, tend, dit-on, vers la terre; mais la force de gravité qui est en lui n'est pas une simple virtualité sans effet actuel. Cette puissance est en acte, elle se déploie réellement, et cet acte, cet effet réel est le poids même dont elle pèse sur ma main. Si ma main abandonne la pierre, elle tombe; ce n'est pas qu'une puissance, jusque-là sans effet, se réalise : la chute de la pierre est seulement un autre mode de réalisation de cette puissance qui était déjà en acte avant la chute. Le choc sur la terre, la pression qu'elle exerce à sa surface, la résistance qu'elle oppose à la force qui tente de l'en détacher en sont autant d'effets nouveaux qui varient selon les circonstances. Les effets des puissances purement physiques diffèrent de forme, se succèdent indéfiniment, mais ne font jamais défaut; toujours en acte, toujours satisfaites par l'acte présent dont les circonstances déterminent la forme, les forces de la nature inorganique ne connaissent pas le besoin.

Il en est autrement des puissances vitales, des organes, des êtres vivants. Le muscle qui peut se contracter et qui demeure détendu, le nerf qui peut s'émouvoir et que rien n'émeut, l'estomac qui peut digérer et qui reste vide, l'intelligence qui peut connaître le vrai et qui demeure dans l'ignorance, ce sont des forces sans emploi présent, des vertus sans effet réel, à qui manque le complément de l'action. Celles-là ont des besoins. Le besoin, voilà le fonds premier de l'instinct; mais le besoin n'est pas encore l'instinct. Les choses ou les êtres inorganisés n'ont pas d'instincts, parce qu'ils n'ont pas même des besoins; les derniers des vivants, les plantes peuvent avoir des besoins, elles n'ont pas pour cela des instincts. Le besoin n'est que l'état d'imperfection d'une puissance qui ne se réalise pas actuellement; cet état peut n'être pas senti, même par les êtres sensibles. L'estomac,

par exemple, peut avoir besoin d'aliments, sans que ce besoin soit senti. La faim n'est pas précisément le besoin de nourriture; elle n'est que la sensation plus ou moins vive attachée à ce besoin. Il peut exister sans la faim, avec l'inappétence; il peut durer plus longtemps que la faim, et même, après plusieurs jours de jeûne, causer la mort, alors que l'aiguillon de la faim a cessé de se faire sentir. Les plantes peuvent avoir des besoins, elles ne sauraient avoir des instincts, parce qu'elles ne sentent pas ces besoins. Leurs mouvements sont spontanés, ce qui les distingue des corps bruts; ils ne sont pas instinctifs, ce qui les confondrait avec les bêtes.

Les êtres sensibles, au contraire, sentent, à moins de circonstances particulières, les besoins de leurs puissances. Ils sont capables d'instinct, parce que cette sensation du besoin est une seconde condition de l'instinct, aussi essentielle que la première, que le besoin lui-même. Cette sensation, comme toute autre, se traduit par le plaisir ou la douleur.

Il est évident pour tous que la douleur accompagne le besoin inassouvi, que le plaisir en suit la satisfaction; et il semble que l'on soit en droit d'en conclure que la souffrance qui naît du besoin ressenti est ce stimulant, cette piqûre intérieure que l'on nomme l'instinct et qui pousse la force vivante à produire un effet, tandis que le plaisir ne naîtrait qu'au moment où la satisfaction commence, durerait autant que le passage de la puissance à l'acte, pour s'évanouir une fois l'acte accompli. La peine serait alors comme la cause motrice, et le plaisir comme la cause finale de l'acte instinctif. Cependant il n'en est pas précisément ainsi. Le plaisir n'attend pas toujours pour se faire sentir que la satisfaction du besoin commence; il se mêle à la peine dès le principe; il accompagne et signale aussi le besoin, du moins tant que la violence n'en est pas extrême. D'une autre part, s'il est toujours la conséquence de l'acte et le signe du besoin assouvi, il ne saurait être, à l'origine et avant toute expérience, la cause finale et l'attrait de l'action instinctive. Lorsqu'un organe, une puissance corporelle, une

faculté de l'âme, une vertu quelconque s'éveillè en nous, à laquelle manque ce complément de l'action, qui est l'objet propre du besoin, elle se fait sentir à la fois sous les deux formes contraires de la douleur et du plaisir. C'est une sensation pénible, assurément, que celle de la faim, ou du besoin de la marche, ou de tout autre, et elle peut atteindre, si elle se prolonge, les derniers degrés de la souffrance; mais, quand elle ne dure, ni ne s'exaspère, c'est en même temps une douce et véritable jouissance, que de sentir s'éveiller en soi du sein du repos et de l'indifférence, une force quelconque. Les chatouillements d'une faim modérée ne sont pas sans charme, même sans les espérances que la gourmandise en peut concevoir; le sentiment de la vigueur de nos muscles, de notre puissance, quelle qu'elle soit, et de tous les possibles qu'elle renferme virtuellement a quelque chose de flatteur pour celui qui éprouve le besoin de l'exercer. Et l'on pourrait renverser le vers fameux de Lucrèce, dire qu'au milieu même des souffrances d'un besoin inassouvi, nous goûtons une certaine jouissance à sentir ce dont nous sommes capables.

La douleur n'en paraît pas moins être la compagne la plus inséparable, et le principal aiguillon de l'instinct. La jouissance, qui suit la satisfaction du besoin et accompagne l'exercice de la puissance, est certainement un mobile d'action très énergique; mais pour agir comme attrait, il faut que le plaisir ait été déjà goûté. Il peut donc bien expliquer la tendance au renouvellement d'un acte instinctif, mais non la première action. Cette jouissance, c'est le fruit de l'expérience, et le véritable instinct n'a rien à voir avec l'expérience. Il n'y a que le plaisir éprouvé, le plaisir connu qui puisse exercer quelque attrait; le premier aiguillon de l'instinct ne saurait être la promesse d'un plaisir futur et ignoré. Un acte auquel nous invite la promesse d'un plaisir futur n'est donc pas purement instinctif, puisqu'il suppose nécessairement un premier acte accompli dans d'autres conditions et nous en rappelle la conséquence agréable.

L'instinct fuit la douleur du besoin dont il naît; il ne

recherche pas le plaisir comme le résultat futur de l'action. L'instinct est donc plus que le besoin et moins que le désir. Le besoin n'est qu'un état qui peut n'être pas senti; ce n'est ni un mouvement, ni un effort. Le désir a une fin, il lui faut la connaissance plus ou moins claire de son objet. L'instinct pousse l'agent; il le force à produire un effet, il ne lui propose pas une fin. Le résultat de l'acte instinctif peut être une fin poursuivie par une intelligence étrangère et une cause supérieure; mais il n'est pas tel pour l'agent lui-même. Lorsque l'agent sait le résultat futur de son acte, ce résultat devient pour lui un but, l'acte par lequel il le poursuit n'est plus purement instinctif et l'expérience s'y mêle à l'instinct. C'est l'enfant, par exemple, qui crie pour que sa nourrice le berce, parce qu'elle l'a bercé déjà quand il a crié sans intention; c'est l'enfant de quelques semaines qui repousse le doigt qu'on approche de ses lèvres, tandis qu'il le têtait avec confiance avant d'avoir connu le sein de sa mère. Ce n'est plus seulement l'instinct qui le pousse, c'est aussi le désir qui l'invite; dès qu'il connaît pour l'avoir éprouvé le résultat d'un acte instinctif et le cherche dans un acte nouveau, l'instinct n'a pas perdu sa force et ne cesse pas de pousser à l'action, mais à son influence d'abord exclusive, s'ajoute celle de la connaissance.

L'instinct est aveugle. Voilà sans doute pourquoi l'on dit souvent que l'instinct est sans conscience, pourquoi la plupart des philosophes opposent, comme deux choses contraires et qui s'excluent l'une l'autre, l'instinct et l'intelligence, pourquoi quelques-uns accordent aux bêtes l'instinct avec la sensibilité et leur refusent l'intelligence. Il faut s'entendre sur ces différents points. Si la sensibilité peut exister sans l'intelligence à aucun degré, si un être sensible peut n'avoir pas conscience de la douleur ou de la jouissance qu'il ressent, ou si l'on n'appelle intelligence que la pensée, capable de raison, et conscience que la réflexion sur soi-même, on peut comprendre et admettre que l'instinct soit non seulement distinct, mais encore séparé de l'intelligence, que l'instinct soit sans conscience, que l'instinct s'op-

pose à l'intelligence, enfin que les bêtes aient l'instinct sans aucune intelligence. Malheureusement pour la commodité de nos analyses et de nos classifications ontologiques, la sensibilité n'est ni en fait, ni même en théorie, absolument séparable de l'intelligence. L'intelligence en général, voire même la raison, et surtout ce mode de l'intelligence que l'on nomme conscience, sont des puissances susceptibles d'un nombre infini de degrés, depuis la pensée qui perçoit d'une intuition claire et immédiate les vérités absolues et les formule avec précision, jusqu'aux formes les plus indécises et les plus flottantes de l'imagination et de la mémoire. Il est bien possible, même à un philosophe, de n'avoir pas la conscience réfléchie de tous ses actes et de tous ses états, mais il est vraiment impossible que le dernier des animaux qui souffre n'ait pas de sa souffrance une conscience aussi obscure que l'on voudra, parce qu'on ne peut pas plus comprendre une douleur sans conscience qu'une douleur non sentie, parce que la conscience de la sensation et la sensation elle-même ne sont véritablement qu'une seule et même chose. Les êtres vivants, qui ont des instincts, ont donc nécessairement la conscience à un degré quelconque, et par conséquent l'intelligence, au moins la plus grossière, puisque l'instinct naît de la sensation d'un besoin, puisqu'une sensation qui ne serait pas perçue de celui qui serait censé l'éprouver ne serait pas, puisque la perception d'une douleur en est la conscience et que la conscience est une forme de l'intelligence. Mais si l'intelligence à un degré quelconque accompagne nécessairement l'instinct, ce n'est pas la connaissance du but ou du résultat futur de l'action qui est inséparable de l'instinct, mais seulement la connaissance du besoin ressenti et de l'acte qu'il provoque, à mesure qu'il s'accomplit et une fois qu'il est accompli. Peu importe d'ailleurs pour le moment que cette conscience d'un premier acte et cette expérience du résultat servent ou non à l'éducation de l'animal, lui révèlent la fin de cet acte et perfectionnent son instinct, ou le laissent toujours aussi ignorant que par le passé.

Quand on dit que l'instinct est sans conscience, on a raison, si l'on veut parler de la conscience de la fin des actes instinctifs, mais on parle mal, parce qu'on n'a jamais conscience que de ce qu'on veut ou fait présentement, et non de ce qui est ou futur ou extérieur; on a tort au contraire, si l'on veut dire rigoureusement que l'animal qui agit par instinct n'a aucune conscience du besoin qui le presse. On a également raison d'opposer l'intelligence et l'instinct, comme deux choses différentes et même contraires, si l'on entend que le vivant qui agit par instinct ignore le caractère de ses actes particuliers, ne voit pas en eux des moyens, ne connaît ni leur nature scientifique, ni leur valeur instrumentale, parce que tout acte, dont l'agent connaît le mécanisme et prévoit le résultat, est une action par cela même intelligente et qui, au moins pour cette part, exclut l'instinct. On a raison encore, si l'on veut dire, par exemple, que, si les travaux qu'exécutent certains insectes étaient le résultat de l'intelligence, cette intelligence atteindrait ou dépasserait sur certains points celle de l'homme lui-même, à laquelle elle est si manifestement inférieure pour tout le reste, ce qui nous prouve que le calcul est absent de leurs œuvres. Mais on aurait tort également si l'on prétendait que l'animal qui agit par instinct ignore absolument ce qu'il fait, quand il le fait, au fur et à mesure qu'il le fait; la portée et l'industrie de ses actes lui échappent, mais non pas leur réalité grossière et sensible. En un mot, l'instinct lui-même est essentiellement inintelligent, mais le plus bas degré d'intelligence est nécessaire à l'être doué d'instinct.

La spontanéité, la sensibilité, la conscience à son dernier degré d'obscurité, l'intelligence au moins confuse du présent, telles sont les premières conditions de l'instinct, conditions générales et essentielles, sans le concours desquelles l'instinct n'existe absolument pas. Elles constituent une première limite inférieure, au dessous de laquelle ne descend jamais l'instinct.

Toute action spontanée d'une énergie quelconque, provoquée par le sentiment d'un besoin, vaguement

perçue, sinon distinctement comprise, de l'être qui l'exécute, est donc un acte instinctif, si ces conditions générales suffisent pour définir l'instinct. Mais le sens commun et l'usage, et même les psychologues et les naturalistes, malgré de trop fréquentes confusions, attachent souvent au mot *instinct* une signification plus étroite, suivant laquelle à ces conditions générales devraient s'ajouter des conditions nouvelles et plus particulières. Nous venons en effet de définir en quelque sorte l'ébauche et le plus bas degré de l'instinct; cherchons-en maintenant le degré le plus élevé et comme le type parfait. Nous aurons ainsi tracé deux limites extrêmes entre lesquelles seront comprises toutes les formes, toutes les variétés, tous les degrés possibles de l'instinct.

Puisqu'on s'accorde généralement à reconnaître que c'est chez les insectes que se révèlent les instincts les plus puissants et les mieux caractérisés, c'est là qu'il nous faut chercher le type de l'instinct. C'est un instinct, par exemple, qui pousse telle chenille à faire des cocons ovoïdes, telle autre à s'enrouler dans une feuille, telle mouche à déposer ses œufs sous le cuir des bœufs, telle autre dans un fruit ou sur un cadavre, telle abeille à construire des cellules hexagonales et telle araignée des toiles rayonnées.

Un tel instinct implique d'abord une grande précision dans les actes et dans l'effet dernier qui en résulte. Cette idée de la précision des actes que commande un instinct et du résultat qu'ils amènent, sinon de la fin à laquelle ils tendent, est si généralement associée dans la pensée de tous, ignorants ou savants, philosophes ou naturalistes, à l'idée d'un instinct, que plus les mouvements d'un animal sont sûrs ou plus les effets en sont certains, moins nous hésitons à leur attribuer pour cause un instinct, quelles qu'en soient la nature et l'origine. De même, quelqu'un découvre-t-il du premier coup, sans effort, sans tâtonnements, un secret de la nature ou des hommes, nous disons qu'il a été guidé *comme par un instinct*, ce que nous ne dirons jamais, si cette décou-

verte a été achetée par un labeur patient et visible et précédée d'erreurs et de mécomptes.

Une autre condition qui ne paraît pas moins nécessaire pour constituer un instinct parfait, c'est ou l'invariabilité absolue des actes, ou du moins une certaine fixité relative, de laquelle il est impossible ou très-difficile que l'agent s'écarte. On ne s'aviserait guère de rapporter à un instinct la forme des cellules que construit une abeille, si, sur le nombre des cellules faites par un seule de ces insectes, chacune représentait un polygone différent, ou, mieux encore, une figure irrégulière et capricieuse, si le même individu variait chaque jour dans son travail, de même qu'il ne vient à l'esprit de personne d'attribuer à un instinct les œuvres de Michel-Ange, tour à tour peintre, sculpteur, architecte et poète. Si nous disons que la construction d'une ruche est le fait d'un instinct, c'est que toutes les cellules en sont pareilles, c'est qu'un même insecte reproduit toujours dans son travail le même modèle. Dès que nous voyons au contraire un changement sensible, fût-ce un progrès, dans le travail d'un animal quelconque, nous rapportons ce changement à l'expérience ou au calcul, nous n'en faisons pas honneur à un instinct, quelle qu'ait été d'ailleurs la nature du premier acte. Et nous n'exigeons pas seulement cette uniformité, cette invariabilité, plus ou moins rigoureuses, dans les actes d'un individu solitaire, mais encore pour toute la série observable des individus issus les uns des autres.

S'agit-il d'un individu unique, M. Darwin lui-même, l'auteur du livre : *De l'origine des espèces ou des lois du progrès chez les êtres organisés*, reconnaît que les actes de cet individu, qui doivent être rapportés à un instinct, sont à peu près invariables, puisque ce n'est pas, selon lui, grâce à des progrès accomplis par l'expérience des individus que les instincts se formeraient, se perfectionneraient ou se transformeraient, mais grâce à l'accumulation successive de certaines dispositions natives de quelques individus, de différences fortuites de plus en plus accentuées, où l'expérience et l'habitude ne seraient

pour rien; de telle sorte que le progrès ne s'accomplirait jamais pour un individu relativement à lui-même et dans les limites qui séparent sa mort de sa naissance, mais seulement pour l'espèce, aux moments du passage d'une génération à une autre, dans le mystère même de la génération et par un hasard de cet acte incompréhensible.

S'agit-il de la suite des individus nés les uns des autres ou de l'espèce, l'opinion de M. Darwin, et celle de Lamarck et de Condillac, qui admettent que c'est l'expérience de l'individu ou l'expérience accumulée de générations successives qui crée l'instinct, le perfectionne ou le transforme, sont sans doute très éloignées de l'*opinion* commune et de la vérité en ce qui touche l'origine même des instincts; mais elles en diffèrent beaucoup moins qu'il ne semble, elles en diffèrent à peine, en ce qui concerne seulement la fixité des instincts. En effet, Condillac a admis et expliqué à sa manière l'identité des actions des individus et des générations successives; quant à Lamarck et à M. Darwin, s'ils pensent qu'un instinct peut soit se former, soit se transformer dans une espèce ou en même temps que cette espèce, ce n'est du moins que si insensiblement, à la condition d'une durée si longue et d'un tel nombre de générations, que les variations et les progrès n'en sont pas appréciables pour un observateur, vécût-il plusieurs siècles. Ainsi, en admettant que l'industrie des abeilles soit ou une habitude ou un *instinct* acquis, et qu'elle se perfectionne ou se transforme peut-être encore sous nos yeux, la durée de la tradition historique, bien des fois séculaire, n'est cependant pas assez longue pour nous attester comme un fait d'observation cette formation ou ce progrès de l'instinct ou de l'industrie des abeilles, et pour que, depuis Pline ou Aristote, la science la plus attentive se soit aperçue de quelque modification appréciable dans leurs travaux. Il en résulte que toute variation dans les actes d'un individu ou même d'une espèce, assez profonde ou assez rapide pour être recueillie comme un fait par l'observation d'un homme, d'un siècle, peut-être de l'histoire elle-même, est, de

l'aveu même de ces hardis savants, trop grave et trop subite pour ne pas être rapportée à l'intelligence ou à toute autre cause que l'instinct, dont la marche progressive est si lente qu'elle équivaut, en fait, sinon en théorie, et pour les yeux, sinon pour la raison de l'homme, à l'immobilité absolue.

Il est encore possible que le vulgaire se trompe; mais il semble bien qu'un instinct, pour être parfait, doive être universel, c'est-à-dire doive se rencontrer dans tous les individus d'une même espèce, de telle sorte qu'il soit l'instinct de l'espèce elle-même plutôt que de l'individu. Si nous voyons par exemple deux individus, semblables d'ailleurs, agir diversement dans les mêmes circonstances, nous en concluons le plus souvent, ou bien que l'action de l'un des deux au moins n'est pas l'effet d'un instinct, ou que, malgré leur apparente similitude, ces deux individus appartiennent à des espèces différentes. Ainsi, l'instinct ne serait jamais un accident, mais un fait constant et général. Or, bien que ce soit là justement le contrepied de sa doctrine, M. Darwin a dû céder à cette sorte de pression du sens commun ou de l'opinion vulgaire, et lui-même n'a guère donné le nom d'instinct à la faculté de quelque action spéciale qu'autant qu'elle est devenue commune à tous les individus d'une espèce par le temps, l'hérédité, la sélection naturelle et autres agents étrangers à l'instinct lui-même.

L'instinct, dans toute sa perfection, exclurait donc l'individualité en confondant les individus dans l'espèce. En effet, dans une même espèce animale, les individus qui diffèrent le plus par la forme ou par tout autre caractère ne diffèrent pas sensiblement par leurs instincts. C'est dans les espèces, c'est aux degrés de l'échelle animale où l'individualité des êtres est la plus effacée, que les instincts sont plus manifestes et plus exclusifs, tandis que, chez les êtres où l'individualité est la plus accentuée, où elle arrive jusqu'à la personnalité, les instincts sont plus rares, moins impérieux ou plus mélangés. Les instincts les mieux caractérisés ne sont-ils pas aussi les instincts de société et les instincts en quelque façon collectifs, qui

poussent toute une famille, toute une troupe à la fois à une œuvre d'ensemble, de telle sorte qu'un individu solitaire est réduit à l'impuissance, que son instinct n'est efficace que solidairement avec les instincts de ses semblables, et quelquefois même avec les instincts d'espèces absolument étrangères[1]. Enfin les instincts les plus merveilleux et les plus impérieux des insectes ou des autres animaux, ceux qui réalisent le mieux le type de l'instinct, sont évidemment ceux qui ont rapport à la conservation de l'individu ou de l'espèce.

Faut-il conclure de là qu'un instinct ne mérite ce nom qu'autant qu'il pousse l'agent à un acte rigoureusement déterminé dans ses moyens comme dans son résultat, absolument invariable et imperfectible, dans l'individu comme dans l'espèce, qu'autant qu'il y pousse avec la même force tous les individus semblables, que le résultat de cet acte est une œuvre collective et se rapporte exclusivement à la conservation de l'individu ou de l'espèce? Évidemment non; quelques animaux ont des instincts qui se rapprochent visiblement de ce type, mais ce parfait modèle n'existe pas en réalité. Les instincts réels et vivants dans les bêtes ou dans l'homme s'écartent plus ou moins, peu ou beaucoup, de cette perfection, sans cesser d'être des instincts. Un instinct n'est pas, quoi qu'il semble, quelque chose d'absolu, mais bien de relatif et de susceptible de nombreux degrés. Au plus bas degré de l'échelle est cette vague impulsion en vertu de laquelle toute puissance, toute faculté naturelle tend à produire un effet quelconque sous l'aiguillon de la sensation née du besoin. C'est déjà l'instinct, mais aussi confus que les actes qu'il provoque sont incohérents. Il se caractérise davantage à mesure que les effets de cette impulsion primitive sont plus rigoureusement déterminés. Quelquefois la détermination ne porte que sur l'organe que l'instinct fait mouvoir; cet organe entre en jeu, il s'agite, mais l'effet qui en résulte est inutile et sans but

1. Allusion aux faits d'association entre des individus d'espèces différentes. (V. E.)

précis; c'est du hasard, c'est-à-dire du concours des circonstances de toute espèce que provient la direction définitive de ce mouvement. Quelquefois le mouvement, au lieu d'être seulement provoqué confusément et sans direction, est dirigé par l'instinct vers un résultat précis. Plus cette détermination primitive est rigoureuse, plus l'acte porte l'empreinte profonde de l'instinct. Si cette détermination est la même pour tous les individus semblables, l'instinct n'en est que mieux caractérisé. Si l'acte est tellement parfait dans son genre que l'expérience et l'habitude n'y puissent rien ajouter, si le besoin de l'accomplir est tellement puissant qu'il persiste indestructible et pousse à l'action malgré les circonstances différentes et les influences contraires, l'instinct s'y accentue de plus en plus. Nulle part il n'est plus visible et plus étonnant que quand il dirige vers un résultat commun une troupe d'animaux dont il fait une république ou une monarchie, que quand des espèces différentes, voire même des règnes différents, participent à ce résultat d'ensemble; nulle part il n'est plus fort et plus admirable que quand il a trait directement à la conservation de l'individu ou à la propagation de l'espèce. Mais, plus ou moins précis, plus ou moins vague, plus ou moins perfectible, plus ou moins variable, plus ou moins opiniâtre, égoïste ou collectif, nourricier ou défensif, constructeur ou destructeur, savant ou grossier, conjugal ou maternel, qu'il lance le lion sur sa proie ou fasse chanter la cigale, qu'il profite de l'expérience ou exclue l'habitude, qu'il éclate dans l'insecte ou qu'il se cache chez l'homme, ce n'en est pas moins l'instinct dès qu'il remplit les conditions générales qui constituent son essence.

Au dessus de la gravitation de l'atome ou de la planète, au dessous de l'exercice de la volonté libre et raisonnable sont les phénomènes variés de la vie. C'est là que règne l'instinct, non pas en maître absolu, non pas partout, toujours et exclusivement; mais, si les puissances brutales de la matière inorganique, si même les facultés supérieures de la raison et de la volonté y coopèrent avec lui à l'œuvre si compliquée de la vie, si l'instinct

ne gouverne pas seul dans les actes qui ont trait à la vie, la vie du moins est par excellence la raison d'être, le premier, le plus incontestable, et presque même le seul objet de l'instinct.

Ce sont trois espèces de vie différentes, que vivre sans le sentir, en végétant, comme les plantes, que vivre en sentant ses besoins par la souffrance ou la jouissance, comme les bêtes, que vivre par la pensée et la volonté, en comprenant et en faisant sa vie, comme les hommes. Chez l'homme ces trois vies s'ajoutent l'une à l'autre et se pénètrent sans pourtant se confondre, si ce n'est en apparence. Chacune a ses phénomènes, ses caractères, ses principes propres, que l'on peut distinguer avec l'attention dans la complexité de la vie générale. L'instinct ne dirige pas les mouvements de nutrition de la plante; il ne gouverne pas davantage les actions vraiment humaines, il ne commande que les actions animales. Même chez les animaux, en tant qu'ils ressemblent aux plantes, en tant qu'ils vivent d'une vie végétative, les mouvements de cette vie échappent à l'instinct; en tant qu'ils ressemblent aux hommes, certains actes intelligents lui sont supérieurs. Même chez les hommes, en tant et aussi longtemps qu'ils vivent de la vie des bêtes, c'est l'instinct qui pourvoit aux besoins de cette vie.

Bien différent du minéral qui dure éternellement, sans spontanéité, sans progrès et sans décadence, le végétal vit, s'accroît et meurt; il a des besoins, il ne peut persister quelque temps dans l'existence qu'à la condition de satisfaire ses besoins et de vaincre des périls incessants; il ne peut durer qu'en se perpétuant dans des êtres semblables à lui. De là ces fonctions ou ces énergies spéciales par lesquelles le germe sort de terre, se nourrit d'air, d'eau, de lumière, se fait arbre et fructifie. Une force supérieure à celle ou à toutes celles qui agissent dans la matière brute, mais se servant d'elles comme d'instruments, est en lui. Cette énergie vitale n'est pas encore l'instinct, parce que la plante ne sent point et que l'insensibilité exclut l'instinct. C'est comme un intermédiaire entre les principes inférieurs des phénomènes mé-

caniques, physiques ou chimiques et l'instinct lui-même, conservant quelques caractères de ceux-là, offrant déjà quelques traits effacés de celui-ci. En effet, pour que ce principe de la vie, quel qu'il soit, suffise aux phases et aux péripéties de l'existence progressive et bornée du végétal, il faut qu'il en détermine les mouvements variés et les délicates fonctions, comme la gravitation détermine par ses lois rigoureuses la vitesse des corps qui tombent. Mais la détermination de l'énergie vitale et des faits qu'elle produit n'est déjà plus aussi absolue et aussi uniforme que celle des forces et des faits purement physiques; c'est que les vivants, même ceux qui végètent, ne sont plus des unités toutes semblables, comme des atomes ou des homéoméries, ce sont déjà des individus tous plus ou moins différents.

Dès que l'on quitte le monde inorganique pour considérer les faits de la vie la plus humble, le dernier des vivants qui végètent, la variété se mêle à l'uniformité des phénomènes ou des êtres. Il n'y a pas de monstres dans le monde minéral ou dans les faits physiques; le monde végétal en pullule. Un individu, un vivant n'est plus, comme un atome ou une molécule, le type exact de tous ses semblables; car en lui s'ajoute à ce type quelque chose qui n'est qu'en lui seul. En ce sens, il est presque un monstre et une exception, puisqu'il n'est pas la règle dans toute la pureté de son universalité. Pesez par la pensée un atome d'une substance minérale quelconque, vous connaîtrez le poids de tous; pesez un grain de blé ou de pollen, vous connaîtrez le poids de celui-là seulement que vous avez pesé. Expérimentez sur un atome, vous avez expérimenté sur tous; expérimentez sur une plante, sur une fibre, sur une cellule, vous ne pouvez conclure pour toutes avec la même exactitude et la même sécurité Expérimentez mille fois, les mille résultats, s'ils ne sont pas sensiblement différents, seront à peu près semblables, jamais identiques; et cette différence ne résultera ni de votre négligence, ni de l'imperfection de vos instruments, mais de l'individualité de chaque vivant, qui ne se comportera jamais exactement

comme son semblable. Tandis que la force de gravitation d'un atome est rigoureusement égale à la force de gravitation d'un autre, la force germinative d'une graine n'est qu'à peu près égale à celle de toutes les autres. Tous les prismes d'un cristal sont égaux, tous sont réguliers; toutes les cellules vivantes diffèrent, toutes sont irrégulières. La vie, tout en étant certainement soumise à des lois fatales et rigoureuses, semble en être enchaînée comme par des liens plus lâches ou plus élastiques. Un grain de blé germe, un autre avorte; cet épi est vigoureux, cet autre chétif; l'un est tout grain, l'autre tout chaume; l'un est tardif, l'autre précoce; ils finissent tous par mourir, mais à des termes inégaux. Il y a une règle sans doute, visible dans la masse; il y a une limite qu'aucun individu ne franchit; mais la généralité n'est pas l'universalité, et cette limite, rigoureuse pour tous, n'est pour chacun qu'approximative.

Ce n'est pas que rien, dans le monde de la vie plus que dans l'autre, soit abandonné au hasard, mais c'est qu'il ne suffit plus, pour expliquer l'histoire d'un tel vivant, des lois générales de la vie, comme il suffit des lois universelles du mouvement ou de la pesanteur pour rendre compte des états successifs d'un corps quelconque. A ces lois générales s'ajoutent, pour déterminer avec la rigueur nécessaire tout phénomène particulier, réel et concret, les aptitudes spéciales et individuelles de l'énergie de ce vivant, si imparfaite qu'en soit l'individualité et si peu différent qu'il soit de ses semblables.

En somme cependant, l'individualité de ces derniers vivants du monde végétal est encore bien obscure et bien imparfaite; la science est même fort embarrassée de dire où elle se trouve : l'individu, est-ce l'arbre ou la cellule? Aussi, malgré les différences les plus réelles entre le mélange universel de la matière brute, ses molécules ou ses atomes, et les vivants individuels, la détermination des énergies et des phénomènes vitaux est-elle presque aussi universelle, inflexible et absolue que celle des forces et des faits purement physiques.

La vie de l'animal est supérieure à la vie de la plante,

non seulement parce qu'elle est plus compliquée, parce qu'elle exige des organes plus nombreux, plus variés et plus délicats, parce qu'elle se compose de fonctions plus savantes, mais aussi, mais surtout parce qu'elle est sentie par le vivant. L'animal jouit ou souffre suivant la façon dont s'accomplissent ses fonctions intérieures; il a le sentiment des besoins de son corps, il a faim et il a soif. La plante a besoin d'eau ou d'engrais; mais, n'ayant pas le sentiment de ce besoin, elle n'a ni soif, ni faim. Aussi l'animal est-il par cela même seul capable d'instinct. L'appétit de la nourriture ou de la boisson est le point de départ naturel et le premier anneau d'une chaîne de faits dont le résultat est la nutrition du corps animal; c'est un des premiers stimulants de sa vie. L'instinct a donc rapport à la vie de l'animal; mais l'on se tromperait, si l'on en concluait précipitamment qu'il en gouverne toutes les fonctions et qu'elle est son objet immédiat.

Tout phénomène qui s'accomplit dans un vivant comme l'animal n'est pas par cela seul un phénomène vraiment animal, pas plus que tout fait qui s'accomplit dans un être raisonnable comme l'homme n'est pour cela un fait de raison. Bichat distinguait dans l'animal deux sortes de vies, l'une qui lui est commune avec la plante et qu'il appelait *vie organique;* plusieurs l'appellent *vie nutritive*, parce que la nutrition en est la fonction principale ou le but unique, et même *vie végétative;* l'autre, à laquelle il réservait spécialement le nom de *vie animale*, et que l'on nomme aussi *vie extérieure* ou *vie de relation*, parce qu'elle consiste dans des rapports variés entre l'animal et les objets extérieurs. C'est ce que pensaient déjà Aristote, quand il définissait la plante un animal enraciné, et Ch. Bonnet, quand il définissait l'animal une plante vagabonde. En effet, parce qu'elles sont des fonctions plus parfaites, parce qu'elles exigent des organes plus artistement fabriqués, des estomacs, des muscles, des vaisseaux de toutes sortes, la digestion et la circulation du sang dans le corps de l'animal ne sont pas essentiellement différentes sous un certain rapport de

l'assimilation des sucs terrestres et des mouvements de la sève qui s'accomplissent par d'autres moyens dans la plante [1]. C'est une sorte de végétation supérieure, ce n'est pas un phénomène vraiment animal. Toutes ces fonctions qui, bien que plus parfaites dans l'animal et accomplies par des organes plus parfaits, lui sont cependant communes avec la plante et se résument dans la nutrition, ce n'est pas l'instinct qui les gouverne; les seules forces et les seules lois de la physiologie y suffisent.

Le vivant enraciné, la plante est condamnée à demeurer là où la place la fortune; si l'aliment nécessaire vient l'y chercher, elle y vit et prospère; s'il lui fait défaut, elle meurt, quelle que soit d'ailleurs sa vitalité propre. L'animal, quand même il est attaché au sol comme les plantes, y tient par des racines qui ne sont que des chaînes et non des organes de nutrition; quand même il en est réduit à attendre que l'aliment convenable s'offre de lui-même à sa bouche, il doit encore le saisir et le retenir. S'il est plus élevé dans l'échelle animale, il faut, sous peine de mort, qu'il aille chercher la nourriture qui lui convient, qu'il lui donne la chasse, si c'est une proie vivante. Naît-il incapable de se la procurer lui-même, comme les larves de beaucoup d'insectes, comme la plupart des animaux supérieurs, comme l'homme lui-même, il faut, pour qu'il parvienne à l'âge où il possédera cette puissance, que ceux qui l'ont engendré pourvoient durant un temps à sa subsistance. Cette chasse aux aliments, la plus impérieuse nécessité du vivant, ce n'est plus un acte de vie végétative, auquel puissent suffire les fonctions, si parfaites qu'elles soient, de la digestion, ni même des appareils organiques nouveaux et spéciaux; c'est le premier acte de la vie animale, c'est déjà la vie de relation. Ces organes nouveaux, qui en sont les instruments, ce sont des organes de mouvement spontané, soit de mou-

1. Voir sur ce sujet le cours de M. Claude Bernard, sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux, dans la *Revue Scientifique*, tome XIV, nos 13 à 20. (V. E.)

vement sur place, soit de translation dans l'espace, des mandibules, des mâchoires, des nageoires, des pattes, des ailes, auxiliaires indispensables de la vie végétative chez l'animal, et qui réclament eux-mêmes, pour s'exercer utilement, à mesure que l'animal est plus élevé et sa vie plus difficile, le secours de nouveaux instruments, les organes des sens extérieurs Ce mouvement, en effet, il faut qu'il soit dirigé avec une certaine justesse pour conduire l'animal à sa nourriture, pour qu'il la saisisse et la confie aux organes capables seulement de l'élaborer. Ces instruments nouveaux; ces yeux, ces oreilles, ou plutôt ces sens, cette vue et cette ouïe, il faut qu'ils puissent apprécier convenablement la distance et la direction pour diriger à leur tour les organes moteurs. Tous ces actes préparatoires des fonctions de la vie nutritive, quelquefois très nombreux, très variés et très délicats, sans lesquels cette vie est facile pour le végétal, impossible pour l'animal, comment celui-ci peut-il les exécuter avec une précision suffisante?

Si l'on considère des animaux inférieurs, des polypes ou même des mollusques par exemple, on peut être tenté de ne voir dans ces actes de préhension et de rétention des aliments auxquels se borne à peu près leur vie de relation, qu'une sorte de prolongement au dehors de la vie végétative; on peut croire que, l'aliment qui nage dans l'eau environnante sollicitant la sensibilité infime de l'animal, ses bras se ramènent, sa coquille se ferme automatiquement, sinon mécaniquement, comme se contracte un estomac. Si l'on considère au contraire l'homme qui, bien qu'il réclame pour lui-même un règne à part dans la nature, est un animal, en voyant qu'il emploie à se procurer sa nourriture et à la préparer la raison et la volonté, on peut être tenté de penser que, si simples que soient chez d'autres animaux ces actes de la vie de relation, préparatoires de la vie nutritive, ils sont tous, chez ceux-là mêmes, des actes d'une intelligence et d'une volonté grossières. Mais il ne faut ni toujours abaisser ses regards vers les derniers représentants de l'animalité, ni les tenir toujours fixés sur l'homme; il faut parcourir

tous les degrés de l'échelle et éclairer ou commenter les faits les uns par les autres. Le même acte, accompli par deux êtres différents ou par le même être à des époques différentes de sa vie, peut être accompli de deux façons différentes. Pour ne parler que de l'homme, il suffit de le prendre en bas âge pour reconnaître que la raison et la volonté ne sont pour rien, aux premiers jours de sa vie, dans l'accomplissement de certains actes animaux, qu'il exécute plus tard avec intelligence et volonté. Voilà le domaine ou règne surtout l'instinct : la vie de relation, en tant qu'elle est un auxiliaire indispensable de la vie organique ou nutritive. Encore ne gourverne-t-il pas tous les actes de cette vie, dans toutes les espèces, à tous les âges; plusieurs ne tombent jamais sous son empire, au moins dans les espèces supérieures; beaucoup échappent à sa direction après l'avoir subie. Il ne détermine même pas tous ceux qu'il commande avec une précision toujours égale et toujours parfaite; mais il ne détermine avec quelque rigueur que des actes de cette sorte. La raison et la volonté pénètrent souvent dans la sphère de l'instinct, usurpent son rôle ou suppléent à ses défaillances; mais, de même qu'il n'intervient pas directement dans la vie de nutrition, il ne participe pas davantage à la vie morale ou intellectuelle.

Or cette vie de relation, simple auxiliaire de la nutrition chez la plupart des animaux, n'est-ce pas à peu près exclusivement la vie de l'espèce? Dans chaque espèce animale, tous les individus ne pourvoient-ils pas de la même manière à leur nourriture, à leur défense ou à leur abri? N'est-ce pas dans les espèces qui vivent le plus évidemment de la vie commune, dans celles, par exemple, qui forment des sociétés, que les instincts apparaissent les plus précis et les plus puissants, que les procédés et les travaux sont les mieux définis et les plus semblables? Au contraire, à mesure que l'individualité se manifeste davantage dans les espèces supérieures, les actes des individus sont aussi moins uniformes, l'instinct diminue en précision et en puissance, et l'intelligence lui supplée; jusqu'à ce que, chez l'homme, où la vie de

l'individu efface presque complétement au bout de quelque temps la vie de l'espèce, l'instinct disparaisse aussi presque entièrement, et, réduit au rôle le plus humble et le plus circonscrit, cède à la volonté personnelle, à la raison, à l'expérience, à l'habitude, avec la direction de la vie morale la meilleure part de la vie de relation.

Toutes ces choses demandent à être mieux établies et plus attentivement étudiées.

Ce qui importe, surtout dans l'état actuel de la psychologie et de la science, ce n'est pas d'énumérer ce qu'on appelle les instincts des bêtes ou de l'homme, tentative probablement impossible; c'est de trouver quelques faits qui dérivent incontestablement de l'instinct, de déterminer leurs caractères, de définir pour quels motifs on ne peut les attribuer qu'à l'instinct, de telle sorte qu'ils puissent servir de modèle et comme de critérium pour rapporter à d'autres principes d'action les faits différents, et grossir au besoin de nouveaux faits semblables la liste toujours ouverte des instincts animaux.

Comme l'on s'accorde à reconnaître que les instincts sont plus nombreux et plus puissants chez les animaux que chez l'homme, c'est une opinion généralement accréditée, que, pour le bien connaître, il faut observer de préférence l'instinct chez les animaux. Sans vouloir contester un seul instant que l'instinct soit en effet plus puissant et plus fréquent chez les bêtes que chez nous, il ne semble pas que ce soit une raison suffisante pour tirer en ce moment nos exemples des animaux plutôt que de nous-mêmes. Car, si les animaux ont des instincts plus nombreux et plus puissants, nous ne sommes pas « dans leur cœur », comme dit Descartes, tandis que nous pouvons quelquefois voir clair en nous-mêmes par la conscience que nous avons de nos actes. Et puis, si nous attribuons en définitive l'instinct aux bêtes, et rapportons à cet instinct un plus grand nombre de leurs actions que des nôtres, c'est précisément parce que nous concluons des nôtres aux leurs, et parce que nous jugeons que nous pouvons ou que nous ne pouvons pas expliquer celles-ci de la même façon que celles-là. Pourquoi Montaigne

prétend-il que les bêtes raisonnent, sinon parce qu'il croit, plus ou moins sincèrement, pouvoir expliquer la construction d'une ruche par l'abeille, ou d'une digue par le castor, comme il explique la construction par l'homme d'un palais ou d'un canal? Pourquoi Descartes prétend-il de son côté que les bêtes sont des machines, sinon parce qu'il ne peut comprendre dans l'abeille ou le castor tant de raison unie à une stupidité d'ailleurs si profonde? Tous deux concluent, quoique contrairement, de nous aux bêtes et non des bêtes à nous. L'homme est nécessairement pour lui-même l étalon naturel auquel il mesure toutes choses.

La conscience plus ou moins claire que nous avons de nos propres actes nous fournit d'ailleurs quelques moyens nouveaux de nous éclairer sur l'instinct. Si l'on met à part les faits d'habitude, phénomènes complexes et qui ont été l'objet de notre précédente étude, et les faits accidentels, tous différents, que déterminent les circonstances ou ce qu'on appelle le hasard, il s'accomplit en nous trois sortes de faits : les uns qui ne s'exécutent jamais que par notre volonté, d'autres qui s'exécutent toujours sans notre volonté, d'autres enfin qui s'exécutent alternativement et presque indifféremment par ou sans le commandement de notre volonté. Nous avons là un guide sûr pour découvrir en nous les faits d'instinct, et comme une pierre de touche pour les éprouver. Essayons d'appliquer notre volonté aux phénomènes qui s'accomplissent plus ou moins fréquemment en nous et de les reproduire en les voulant; si nous ne pouvons réussir à exécuter volontairement un phénomène qui s'accomplit très bien en nous sans que nous le voulions, ce fait échappait à l'instinct lui-même, comme il échappe à la volonté. Si nous pouvons faire en le voulant ce que nous faisions d'abord sans le vouloir, c'était un fait d'instinct. Ce que nous faisons volontairement, il ne nous est pas toujours possible de le faire aussi instinctivement; mais tout ce que nous avons fait d'abord instinctivement, nous pouvons ensuite le faire aussi volontairement; de sorte que ce que nous ne pouvons

répéter volontairement, ce n'est même pas instinctivement que nous l'avons fait une première fois.

Ne prenons pas pour exemples des faits d'ordres trop manifestement différents, trop éloignés l'un de l'autre, sans rapports visibles ou sans proportion, mais plutôt des phénomènes qui se succèdent dans le temps et concourent évidemment au même résultat. Il ne servirait de rien, pour définir où commence et où s'arrête l'instinct, de montrer qu'il n'a aucune part ni dans la formation des os, ni dans une démonstration géométrique. Prenons le phénomène complexe de la nutrition, qui se compose d'une série de faits successifs, aboutissant à une même fin, et où nous savons d'avance que nous trouverons l'instinct, s'il est quelque part chez l'homme.

L'instinct ne se rencontre pas dans la vie purement organique, par laquelle l'homme n'est qu'un animal semblable aux autres et presque un végétal. Ce que nous avons avancé précédemment peut être prouvé maintenant par l'analyse des faits. Le point de départ du phénomène complexe de la nutrition chez le vivant sensible, c'est l'aiguillon de la faim. On aurait tort de conclure que la digestion, qui est la fonction de l'estomac, c'est-à-dire de l'organe auquel nous rapportons habituellement la faim, s'accomplisse par instinct. En effet, ce à quoi me pousse la sensation douloureuse que je localise dans l'estomac, ce n'est pas à digérer, mais bien à manger, c'est à chercher peut-être, à saisir, à porter à ma bouche la nourriture, à la préparer sous forme de bol alimentaire, à l'ingérer dans l'œsophage, c'est-à-dire à exécuter en totalité ou en partie une série d'actes préparatoires, qui sont le préambule de la digestion, mais ne la constituent pas, et qui mettent en œuvre des organes tout autres que l'estomac lui-même. Cette observation si simple nous découvre même un caractère remarquable et fréquent, sinon constant et essentiel, de l'instinct. C'est que souvent il pousse à l'action des organes tout autres que celui où se fait sentir l'aiguillon du besoin, et dont les fonctions ne paraissent pas avant toute expérience avoir un rapport intelligible avec celui-ci. Quel

rapport en effet supposer tout d'abord entre la sensation douloureuse de l'estomac, et le mouvement des membres, des ailes ou des yeux, de tout le corps de l'animal en chasse? Ces organes que l'instinct fait agir pour la nourriture du corps, ce ne sont précisément pas des organes spéciaux de la vie végétative, mais des organes de mouvement ou des organes des sens, en un mot, des organes de la vie de relation. La contraction de l'estomac, la digestion, le phénomène purement vital, comme la végétation des plantes, n'est provoquée par aucun instinct. Si nous appliquons ici le principe énoncé tout à l'heure, que tout ce que l'instinct nous fait faire, nous pouvons ensuite le répéter volontairement, nous voyons bien que la digestion échappe à l'instinct, car jamais nous n'en pouvons saisir la direction par la volonté. Quand l'aliment est une fois ingéré dans l'œsophage de l'animal ou de l'homme, la digestion s'opère sans l'intervention d'aucun instinct déterminé, par les seules forces de la vie organique. Il en est de même des autres fonctions qui suivent la digestion de l'estomac, et qui l'achèvent en séparant et en transformant les parties assimilables de l'aliment, pour la conservation ou l'accroissement du corps.

Si nous suivons à rebours la série de faits successifs qui précèdent la digestion et concourent au phénomène complexe dont l'alimentation du corps est l'effet final, il en est autrement déjà de la déglutition. Ce phénomène inconnu aux plantes est propre aux animaux; il n'appartient plus à la vie végétative ou organique; c'est déjà un fait animal et le commencement de la vie de relation. Ma volonté a prise sur lui; de quelque façon que l'aliment ait été porté jusqu'au voile du palais, je puis, aujourd'hui du moins, le soulever volontairement et faire passer l'aliment à l'œsophage; je puis même, sans aucun besoin qui me provoque et par une détermination expresse de ma volonté, avaler à vide. Ce phénomène peut donc être aussi instinctif, car ma volonté a pu en conquérir la direction présente. Il l'est en effet; car ce n'est pas toujours avec la participation de ma volonté

que s'accomplit la déglutition; souvent, le plus souvent, elle n'intervient pas et le phénomène ne s'en accomplit pas moins bien. Que l'on ne dise point que c'est un fait d'habitude, car l'habitude n'explique jamais et suppose toujours une première action qui n'est pas habituelle. Il est de pauvres idiots, incapables même de porter la nourriture à leur bouche et d'en préparer le bol alimentaire; mais l'aliment est-il de quelque manière mis en contact avec le voile du palais, certains muscles se contractent et la déglutition s'opère sans que la volonté y participe. Il en est exactement de même du phénomène de l'aspiration; je le modère, l'accélère, le ralentis ou le suspends pendant un certain temps à ma volonté; mais il s'accomplit aussi sans que je le veuille, pendant la veille et surtout durant le sommeil. Ce n'est donc pas un phénomène de la vie purement organique, comme ceux qui succèdent immédiatement à l'introduction de l'air dans les poumons, puisque ma volonté n'a point de prise sur ceux-ci et que je puis au contraire m'emparer de celui-là et le gouverner; ce n'est pas non plus un fait toujours volontaire; enfin il n'a pas été toujours habituel; il est ou il a été instinctif. C'est une véritable déglutition de l'air extérieur dont le sang n'a pas moins besoin que des autres aliments pour se renouveler. Voilà donc trouvée chez nous-mêmes, et presque anatomiquement, la limite qui sépare l'instinct de la vie.

Il est impossible de tracer avec quelque précision celle qui sépare l'instinct de l'expérience, tant ils se mêlent intimement et de bonne heure pour concourir aux mêmes actes. Avant de confier par la déglutition l'aliment aux forces de la vie qui s'en emparent dès son entrée dans l'œsophage et sont seules désormais à l'élaborer, en mettant elles-mêmes en œuvre les forces de la chimie, l'homme le broie entre ses dents, l'approche de ses lèvres, le saisit avec ses mains, le prépare et l'assaisonne le plus souvent pour le plaisir du goût, va le chercher où il se trouve, s'en empare par la force ou par la ruse, si c'est une proie fuyante, ou le demande aux travaux de la terre, qu'il laboure et ensemence pour récol-

ter une moisson lointaine, ou se le procure en échange de quelque monnaie qui en représente la valeur, ou par quelque travail, soit du corps, soit même de l'esprit, dont il est le salaire. Certes, les derniers de ces actes, bien qu'ils aient trait plus ou moins directement à l'entretien du corps, ne sont les faits ni d'une vie simplement végétale, ni même d'une vie seulement animale. Si peu nobles qu'ils soient encore pour la plupart, et quoique l'on puisse citer chez beaucoup d'animaux inférieurs des travaux analogues et même plus merveilleux qui ne sont peut-être que l'œuvre de leurs instincts, chez l'homme du moins ce n'est pas l'instinct qui les dirige, ni à *plus forte* raison ces travaux supérieurs qui n'ont manifestement pas pour but ou pour résultat l'entretien de la vie corporelle. C'est l'expérience, la raison et la volonté qui les commandent ou les exécutent. Mais cela n'est point aussi évident ni même aussi vrai pour ceux de ces actes qui leur succèdent dans le temps, qui touchent et intéressent de plus en plus la vie.

Labourer, semer, planter ou moissonner, préparer l'aliment par le feu, ce sont trop évidemment pour l'homme des actes de volonté, de raison et d'expérience; mais le porter à sa bouche comme fait le sauvage, le broyer entre ses dents avec le secours des lèvres, des joues et de la langue, ce sont là des actes vraiment animaux. Si aujourd'hui notre volonté s'en mêle et si l'habitude et l'expérience y ont leur part, ce qui est incontestable, il n'est pas impossible qu'ils aient été primitivement instinctifs, que l'expérience et l'habitude n'aient fait que les rendre plus parfaits et plus faciles, que la volonté s'en soit emparée plus tard, comme elle s'empare avec le temps et à ses heures de toutes les actions instinctives; mais cela n'est pas probable, bien qu'il puisse le sembler au premier abord. En effet, quand on épie attentivement les progrès de la vie chez un tout jeune enfant, on est forcé de reconnaître qu'il ne sait pas tout d'abord faire usage de ses membres, pas plus de ses mains que de ses pieds, qu'il apprend, et même longuement et insensiblement, à saisir les aliments pour les

porter à sa bouche et à en préparer la déglutition par la mastication.

Il n'est pas question en ce moment de l'action de téter, fort différente de celle-là, qui la précède de fort loin et qui la prépare. Celle-ci mise hors de cause du moins dans son exercice primitif, toute la science de l'enfant qui vient au monde paraît se réduire à une contraction confuse de ses muscles que rien d'extérieur ne sollicite. Si, plus tard, il cherche vaguement pour le saisir l'objet voisin, c'est qu'il a déjà appris à l'étreindre quand le hasard le plaçait entre ses doigts. Il le porte à sa bouche; mais le mouvement indiscipliné de son bras l'y a déjà porté accidentellement; la position de l'enfant dans le sein de sa mère durant la gestation, les poings ramenés sur le visage, peut aussi lui imposer cette direction comme la plus ancienne de ses habitudes. Et s'il le suce de ses lèvres, c'est qu'il a déjà sucé et la mamelle et sa propre main. L'acte même de téter, quelles qu'en soient la nature et la cause, est la meilleure et la plus évidente préparation à l'acte ultérieur de manger à la façon de l'adulte. Ce n'est pas le temps qui manque à ce nouveau-né pour apprendre l'art de la mastication; car la nourriture pour laquelle cet acte est nécessaire ne convient pas à son premier âge, et il n'est pas même encore en possession des instruments principaux de cette opération. Le travail lent et intérieur de la dentition est enfin pour lui la source d'une série d'exercices instructifs et comme un nouveau maître, par la douleur dont elle le harcèle et le soulagement que lui procure le contact des objets avec ses gencives. Ces sensations suffisent à lui apprendre à mordre avec ses dents, quand plus tard elles garnissent sa bouche, l'aliment résistant et d'ailleurs savoureux, puisqu'il sait déjà mordre avec ses gencives nues un corps insipide; à porter la nourriture à ses lèvres, puisqu'il sait y porter déjà les premiers objets venus; à la saisir, à l'aller chercher de ses mains, puisqu'il sait s'emparer des objets qui s'offrent à sa portée.

Il en est de ces différents actes comme de la marche; c'est, chez l'homme, un art et non une science infuse.

M. Flourens, dont l'autorité, pour être grande en physiologie, ne saurait en psychologie passer pour incontestable, ne veut pas que nous apprenions à marcher; mais la raison qu'il en donne, outre qu'elle ne s'appuie pas sur l'observatton des faits, qui lui est contraire, est loin d'être décisive. Il aime à trancher les problèmes plutôt qu'à les résoudre. « Le fait de marcher, loin d'être un fait d'intelligence, ne serait pas même, » selon ce savant respectable, « un fait d'instinct », parce que le principe qui règle le mécanisme de la marche résiderait dans le cervelet, tandis que l'intelligence aurait pour siège les hémisphères cérébraux [1]. Cette répartition de fonctions entre les diverses régions de l'encéphale n'est pas considérée par l'universalité des savants comme une vérité acquise à la science. Mais le fût-elle, ce que nous voulons supposer, elle n'entraînerait pas la conséquence qu'en tire celui qui l'a inventée. En effet, quand bien même nous aurions dans le cervelet un organe spécial de *coordination des mouvements de locomotion*, il ne s'ensuivrait aucunement que cet instrument fonctionnât tout seul et qu'il ne nous fallût pas apprendre à nous en servir. Le cervelet serait dans le corps humain ce qu'est un gouvernail dans un vaisseau; il n'en faut pas moins un pilote qui sache en faire usage. Quand on lèse le cervelet d'un animal, on détruit l'*équilibration* de ses mouvements; l'animal ne peut plus se gouverner; mais, quand un navire est désemparé de son gouvernail, on ne peut pas davantage en diriger la marche. Un organe de la coordination des mouvements de locomotion, s'il existe, n'est qu'un rouage de plus dans la machine humaine, nécessaire peut-être, mais qui ne nous dispense pas d'apprendre à marcher en faisant fonctionner les jambes directement ou par l'entremise de ce rouage modérateur. C'est évidemment ce que fait l'enfant, et ce qu'il a le temps de faire, jusqu'au moment où ses reins et ses membres auront acquis assez de force pour soutenir son buste et supporter son corps. Il faut

1. *De l'instinct et de l'intelligence des animaux*, p. 140 et suiv.

n'avoir jamais observé un jeune enfant, n'avoir jamais épié ou aidé ses premiers pas, ou se laisser abuser par sa propre découverte et son propre système, pour prétendre que l'enfant n'apprend pas à marcher.

Il apprend de même, sinon à téter, du moins à manger. Tout ce qui est était possible ; tout ce que fait un être, il est dans sa nature qu'il puisse le faire ; mais ce n'est pas assez qu'il puisse le faire et qu'il le fasse en effet, pour déclarer qu'il le fait instinctivement, sans avoir appris à le faire. Bien au contraire, il nous suffit de concevoir qu'un acte puisse être le résultat de l'expérience ou de l'habitude ou de toute autre cause, pour être assurés qu'il n'est point l'effet d'un instinct. Un bon nombre de nos prétendus instincts doivent ainsi disparaître et faire retour à l'expérience. Ceux-là seuls subsisteront, qui auront résisté à toute réduction de l'analyse, et nous laisseront mieux voir quelle est l'essence et la raison d'être de l'instinct.

C'est ainsi qu'il faut rendre à l'expérience tous ces actes préparatoires de la nutrition que l'homme exécute passé la première enfance, précisément parce que durant cette première enfance il a la possibilité de les apprendre, et que nous voyons l'enfant faire, à mesure qu'il les répète, des progrès manifestes. Mais nous devons retenir, comme relevant primitivement de l'instinct, outre les phénomènes de la déglutition et de la respiration, qui séparent la vie animale de la vie végétative, l'action de téter. Seulement, ce n'est pas parce que l'enfant, comme le prétend Th. Reid [1], ne sait pas comment cette action peut être exécutée, parce qu'une trentaine de paires de muscles et de nerfs entrent en jeu suivant un ordre nécessaire dans le phénomène de la succion, et que, malgré son ignorance de ces choses, sans expérience et sans habitude, il fait jouer convenablement tous ces ressorts; car il est une multitude d'actions délicates qui n'exigent pas le concours d'un moins grand nombre de nerfs ou de muscles et que cependant nous apprenons manifeste-

1. Traduction Jouffroy, tome VI, p. 10.

ment à accomplir, sans que le plus savant anatomiste soit plus habile à les exécuter que le plus ignorant. C'est simplement parce que nous voyons l'enfant boire le lait de sa mère immédiatement après sa naissance, parce que nous voyons que le temps et les moyens lui ont manqué pour apprendre à le faire, et parce que nous comprenons qu'il est nécessaire qu'il le fasse instinctivement ou qu'il meure. Telles sont les seules, mais les solides raisons pour lesquelles nous ne pouvons douter que la première action de téter soit purement instinctive.

Th. Reid dit très-bien cette fois : « Les plus remarquables instincts de l'homme sont ceux qui se manifestent dans l'enfance, quand nous ignorons encore tout ce qui est nécessaire à notre conservation, quand par conséquent nous péririons, si nous n'avions pas un guide invisible qui nous conduisît, aveugles que nous sommes, dans la voie que nous prendrions si nous avions des yeux pour la voir [1]. » Si donc nous avons des yeux pour voir la route, le guide invisible est inutile. Or le temps et l'expérience les donnent à l'enfant et l'éclairent pour toutes les actions qui n'ont pas besoin, sous peine de mort, d'être accomplies immédiatement dès la naissance. L'instinct n'a de raison d'être que la double insuffisance des fonctions purement organiques et de l'intelligence à faire vivre l'animal, puisque les fonctions de nutrition ont besoin d'être aidées par quelques-unes de celles qui composent la vie de relation, et que l'intelligence a besoin de temps pour apprendre et pour agir.

La nécessité de vivre et le temps ou la possibilité de l'expérience, voilà donc les deux points essentiels dans la détermination des instincts. Or la première enfance de l'homme est démesurément longue en proportion de tant de vivants éphémères ou qui naissent en quelque sorte adultes, et toujours plus longue que celle des animaux supérieurs; il trouve dans ses parents ou dans ses semblables les secours nécessaires ; ses organes de relation,

1. *Ibid.*, p. 15.

frêles, obtus ou impuissants, ne lui seraient tout d'abord d'aucun usage, et son intelligence, d'ailleurs supérieure, peut à loisir s'éveiller et se développer lentement par l'expérience; le temps lui manque donc rarement pour apprendre et pour découvrir par lui-même la voie dont parle Th. Reid. Il n'est que bien peu d'actes dont l'urgence nécessite pour lui les lumières de ce guide invisible, de l'instinct. Aussi les instincts de l'homme, en ce qui concerne la conservation de l'individu, se réduisent-ils au plus petit nombre : déglutition, succion, aspiration, c'est-à-dire introduction dans les organes de la vie végétative des substances étrangères immédiatement indispensables à l'entretien de la vie corporelle; expiration, excrétion, c'est-à-dire expulsion hors de ces mêmes organes des substances devenues étrangères, dès que la présence en est inutile, dangereuse ou mortelle. Telles sont les seules fonctions que des instincts spéciaux paraissent gouverner chez l'homme; ces instincts sont tout d'abord nécessaires à la vie de nutrition; ils s'exercent aux confins et comme aux portes de cette vie, dont ils sont les gardiens, mais dont la volonté peut prendre et prend en effet souvent et bientôt la direction.

Il faut renvoyer à l'expérience toutes ces fonctions, plutôt utiles que nécessaires, dont le rapport avec la vie de nutrition et la conservation du corps est moins direct, toujours tardives d'ailleurs, que nous avons le temps d'apprendre et que nous apprenons visiblement à gouverner, par exemple, outre la marche, la course et le saut, la direction de tous les organes locomoteurs et de ceux des sens externes. L'homme apprend à regarder, sinon à voir, à écouter, sinon à entendre, à juger de la distance, de la figure et de la direction; il apprend à parler; en un mot, à régler tous ses mouvements, comme il apprend à marcher, avec le temps.

Ces mouvements mêmes qui intéressent la conservation du corps en danger imminent, rapides comme l'éclair, par lesquels nous fermons les yeux menacés d'une blessure ou rétablissons notre équilibre et évitons de choir, il est plus commode que légitime de les rap-

porter à un instinct spécial. Il est bien possible que ces derniers soient en effet dirigés par l'instinct, parce que cela paraît être nécessaire, chez certains animaux, même supérieurs, qui jouissent dès leur naissance de membres déjà valides, capables de supporter le poids de leur corps, et qui ont besoin, comme le jeune poulain, de pouvoir en user aussitôt avec une certaine aisance et une certaine précision, pour atteindre leur première nourriture; mais cela n'est vrai, ni pour beaucoup d'autres animaux supérieurs, ni surtout pour l'homme, aux besoins duquel subvient la mère. Pour ceux-là, on ne peut invoquer la nécessité pour attribuer à un instinct spécial la direction de ces mouvements d'équilibre, puisqu'un tel instinct n'est ni utile, ni même possible. A quoi lui servirait un instinct régulateur des mouvements de locomotion, si l'enfant ou le jeune animal est encore incapable de se maintenir sur ses membres impuissants? N'a-t-il pas le temps d'apprendre par l'expérience à équilibrer ses mouvements, à mesure que ses membres acquièrent lentement la vigueur? Il se traîne longtemps comme il peut, le sphinx d'Œdipe le disait dans son énigme; il ne trébuche et ne tombe si souvent que parce qu'il n'a pas cette science infuse ou cet instinct régulateur, parce qu'il lui faut conquérir cet art, comme tant d'autres, à ses dépens.

« Pour nous préserver du danger, dit Th. Reid, il faut souvent des mouvements si soudains qu'on n'aurait *pas le* temps de les concevoir et de les vouloir... Qu'un homme perde son équilibre, il fait un effort instantané pour le recouvrer; l'effort arriverait trop tard, s'il fallait pour le déterminer la décision de la raison et de la volonté [1]. » Sans doute, mais il ne s'ensuit pas que ce soit un instinct primitif qui dirige ces mouvements; car l'habitude est capable de les accomplir avec cette prestesse et cette précision approximatives qui, sans nous préserver infailliblement de tout accident, préviennent cependant le plus souvent notre chute. L'enfant n'a pas plus en nais-

1. *Ibid.*, p. 18.

sant un instinct pour se maintenir en équilibre sur le sol, que le funambule pour danser sur la corde roide. L'un et l'autre ont besoin de temps et de leçons pour acquérir cette habitude, et tous les hommes ne l'ont pas acquise au même degré; de même qu'il y a des saltimbanques malhabiles, il y a des maladroits, comme le valet des *Femmes savantes*, qui s'aperçoivent qu'ils ont perdu leur centre de gravité, seulement étant par terre. Une chute peut être certainement un danger sérieux pour la vie; mais l'instinct a beau veiller chez l'homme à la conservation de la vie, il n'est pas fait pour parer à tous les dangers; il aurait trop de besogne. Il faudrait que la nature le multipliât indéfiniment pour parer même à ceux dont la menace est continuelle. Il ne pourvoit visiblement qu'à ceux qui compromettent directement la vie de nutrition, qui serait suspendue elle-même par la suspension de certaines fonctions essentielles de la vie de relation. Le danger de mort est une conséquence trop indirecte de la chute pour être prévu et écarté par l'instinct. Si fréquent et si grave que soit le péril, ce n'est que ce que le vulgaire appelle un accident; c'est l'habitude, et non l'instinct, qui seule nous assure contre les dangers accidentels.

Il en est de même de ces clins d'œil rapides qui mettent instantanément le globe oculaire à l'abri d'un danger, même chimérique, derrière le voile des paupières. Ce que l'instinct commande peut-être, ce n'est pas ce clignement accidentel, effet de la peur et de l'habitude, mais ce clignement périodique et d'une utilité continuelle, qui a pour objet de lubrifier le globe de l'œil et qui, précédant l'autre dans le temps, le prépare et l'explique. N'est-ce pas trop vraiment de deux instincts pour un si petit mouvement? Expérimentez sur un tout jeune enfant, vous verrez que, durant d'assez longs jours, vos menaces seront impuissantes à provoquer l'abaissement des paupières, et vous verrez aussi qu'un accident réel, si léger qu'il soit, est encore ici un maître suffisant pour engendrer promptement une habitude aussi facile qu'utile. Si quelque objet l'a une ou plusieurs fois insensible-

ment atteint, il apprend bien vite à fermer les yeux, comme à détourner ou à rejeter la tête en arrière, aussi promptement et aussi sûrement que s'il y était poussé par un instinct spécial. Faut-il donc répéter jusqu'à satiété que, si l'on appelle l'habitude une seconde nature, c'est que ses effets ressemblent à s'y méprendre à ceux de l'instinct? Tout expliquer par l'instinct est une erreur plus grande encore et moins digne de la science que de tout expliquer par l'habitude. Il faut rendre à l'instinct ce qui est à l'instinct, c'est-à-dire, chez l'homme, fort peu de chose, et à l'habitude ce qui est à l'habitude, c'est-à-dire la plupart de nos mouvements.

Revenons à l'action de téter, qui vaut comme exemple pour ses rares analogues. Evidemment l'instinct la commande et la gouverne. Tout d'abord même il la gouverne seul; mais ce n'est pas à dire que l'expérience, l'habitude, la volonté même en soient à jamais exclues. L'observation et la raison nous forcent au contraire à admettre la possibilité de leur prompte intervention et à la constater effectivement. Outre ce vague et général instinct, principe nécessaire de tout mouvement régulier, en vertu duquel l'énergie motrice contracte tous les muscles, comme une source qui se précipite indistinctement par toutes les issues dans tous les canaux prêts à la recevoir, nous devons reconnaître qu'un instinct spécial préside originairement à l'action de téter, parce que cet acte exige des mouvements précis dans des organes nombreux et variés, dans un système de muscles compliqué, parce que l'enfant qui ne l'a pas encore exécuté n'a aucune connaissance, aucun sentiment du résultat futur de son acte, parce qu'il n'y a d'ailleurs aucun rapport visibleou sensible, avant toute expérience, entre un certain mouvement des lèvres, des joues, de la langue, des organes respiratoires, et la faim ou le besoin de nourriture. Mais il ne s'ensuit pas de ce que l'enfant aspire et avale instinctivement une première gorgée du liquide nourricier, qu'il en soit toujours, qu'il en soit longtemps ainsi; il ne s'ensuit pas que cet instinct soit tellement précis et tellement parfait tout d'abord, qu'il soit abso-

lument identique chez tous les individus, absolument invariable, que l'acte qu'il commande et gouverne une première fois ne puisse, en se répétant, se perfectionner davantage suivant les lois de l'habitude, admettre avec l'expérience la connaissance ou le sentiment du résultat qu'il amène et la volonté de le reproduire, qui transforment tôt ou tard ce résultat en une fin désirée et poursuivie. Nous voyons au contraire les différents nourrissons exécuter cet acte de la succion avec des degrés divers d'habileté, y procéder avec des tâtonnements visibles, qui ne sont pas toujours dus à la disposition de leur filet ou à celle de la mamelle, y faire des progrès incontestables. Une preuve que c'est bien un instinct qui les pousse au premier acte est qu'ils ne tettent pas tout d'abord avec moins de complaisance le doigt qu'on leur offre que le sein maternel; mais une preuve aussi que l'expérience ne tarde guère à s'ajouter à l'instinct, c'est qu'on ne les trompe pas ainsi longtemps et qu'ils repoussent bientôt le doigt trompeur et appellent de leurs cris le sein bienfaisant. Il est même très probable que l'habitude intervient avec l'expérience dès que le lait maternel a flatté le goût de l'enfant, et qu'il est déjà plus savant et plus habile après un premier repas. C'est-à-dire qu'un instinct n'a pas nécessairement une précision rigoureuse, qu'il varie tant soit peu selon les individus, que les actes qu'il commande ne sont pas absolument invariables, qu'il n'en est peut-être pas un qui, une première fois accompli, ne puisse profiter en quelque mesure des leçons de l'expérience et se tranformer en un acte auquel le plaisir invite comme une fin désirable. Reconnaissons que c'est encore là une vérité exagérée, mais comprise par Condillac, Lamark et M. Darwin, une raison d'être et une excuse nouvelle de leurs théories erronées.

En effet, il n'existe aucune raison sérieuse de déclarer en principe que tous les actes instinctifs sont absolument imperfectibles et invariables, même dans les espèces les plus humbles, et il faut reconnaître comme un fait le perfectionnement ou l'altération d'un certain nombre de ces actes, au moins dans les espèces qui vivent à

côté de l'homme et sous son influence. Il est seulement aussi impossible de tracer à cette variabilité une limite précise et infranchissable que de renverser toutes les barrières et d'ouvrir le champ à la transformation d'un marsupiau en homme ou de l'instinct de la sarigue en la raison humaine. Mais il est également impossible de fixer un terme irrémissible à la vie de l'homme, sans que pour cela il paraisse raisonnable à personne de lui ouvrir une carrière sans fin, et, comme fit Descartes, d'espérer vaincre la mort. Si le perfectionnement que l'expérience peut apporter aux actes d'abord instinctifs est insensible pour nous chez les animaux inférieurs, s'il est toujours très borné dans les espèces les plus élevées, c'est qu'il est limité par le degré d'intelligence de l'animal, qui ne lui permet de profiter que dans une faible mesure des leçons de l'expérience; de telle sorte que c'est moins la perfectibilité qui manque aux actes instinctifs que la puissance de les perfectionner à l'intelligence obtuse de certaines espèces. Mais celles-là mêmes qui ne manifestent à nos yeux aucune trace sensible d'intelligence, il est bien difficile de croire qu'elles en soient totalement dépourvues, et que le peu qu'elles en ont ne leur serve pas à acquérir quelque expérience et à exécuter leurs mouvements instinctifs avec un peu plus de facilité ou de perfection. C'est aussi parce que, les animaux ne vivant guère que de la vie de nutrition, tout est bien dès qu'il est pourvu de quelque manière à ce besoin, et parce que, les fonctions de la vie de relation, que l'instinct dirige seules, n'ayant guère elles-mêmes d'autre usage que d'aider à pourvoir à ce même besoin, le progrès s'arrête promptement pour les fonctions de cette autre vie.

Il ne faut pas croire non plus que l'instinct détermine toujours les mêmes actes dans toutes les espèces animales en y comprenant l'homme, car les nécessités de la vie, qui sont la raison d'être de l'instinct, ne sont pas évidemment les mêmes pour toutes les espèces; de sorte que tel acte, dirigé par l'instinct dans telle espèce, peut l'être dans une autre par l'expérience ou par la volonté.

C'est donc raisonner sans rigueur que de conclure généralement soit de l'homme à la bête, soit de la bête à l'homme, soit d'une espèce animale à toute autre espèce, et de prétendre, parce que l'enfant apprend à marcher, que l'insecte apprend aussi à voler, ou, parce que celui-ci se sert instinctivement de ses ailes, que c'est l'instinct qui dirige les pas de tel autre animal, que l'oiseau par exemple, n'apprend pas à voler parce que le papillon vole au sortir de sa chrysalide. Il est cependant une induction légitime; d'une espèce à une autre espèce animale, en dehors de l'humanité, on ne peut rien conclure avec rigueur, parce que les nécessités de la vie et la possibilité de l'expérience varient selon les conditions de chacune; mais il est permis de conclure dans des limites précises soit de la bête à l'homme, pour nier que l'instinct gouverne les actes de celui-ci quand il ne détermine pas chez celle-là les actes analogues; soit de l'homme à la bête, pour affirmer au contraire que c'est l'instinct qui détermine chez la bête les opérations analogues à celles qu'il détermine chez l'homme lui-même. En effet, l'homme ayant l'enfance la plus longue et la plus grande intelligence, tout ce que l'expérience peut enseigner à la bête, à plus forte raison a-t-il le temps et le pouvoir de l'apprendre d'elle; et ce qu'au contraire l'homme lui-même est incapable d'apprendre à son école, il est impossible qu'elle puisse l'enseigner à la bête. Un catalogue des instincts d'une espèce animale quelconque, s'il était possible, ne vaudrait donc ni pour l'homme, ni pour une autre espèce, tandis qu'une liste des actes instinctifs de l'homme vaudrait également pour les actes analogues de toutes les espèces animales; elle serait seulement incomplète. C'est un motif de plus pour étudier l'instinct en nous-mêmes, ne fussions-nous pas nous-mêmes l'objet qu'il nous intéresse le plus de connaître et le seul dont nous ayons conscience.

L'instinct, selon M. Flourens, est en raison inverse de l'intelligence [1]. Sans doute, toute autre considération

1. *De l'instinct et de l'intelligence des animaux*, p. 60 et suiv.

écartée, le peu d'intelligence dont est douée une espèce est une raison d'être et comme une mesure exacte de la puissance de son instinct. Mais c'est là une proposition trop absolue et trop exclusive ; car l'importance du rôle que joue l'instinct dans les espèces différentes dépend de plusieurs conditions, du nombre et de l'exigence de leurs besoins, et de la durée de leur enfance, aussi bien que du degré de leur intelligence; de telle sorte qu'il ne faut pas mesurer seulement à celle-ci le nombre, l'importance et la perfection des instincts dans une espèce animale. A ce compte, l'homme serait, il est vrai, le plus mal doté sous le rapport de l'instinct, l'étant le mieux *quant* à l'intelligence; mais l'éponge et le polype, ayant moins d'intelligence que l'araignée, qu'on apprivoise, devraient être supérieurs à celle-ci en instincts. L'insuffisance de l'intelligence n'est au contraire que la plus indirecte et peut-être la moins importante des raisons d'être de l'instinct. Si téter est un instinct, tandis que cracher est un art, ce n'est pas que l'un soit plus difficile que l'autre et dépasse ce que l'intelligence de l'homme est capable d'apprendre; c'est qu'il lui faut dès le premier jour boire le lait maternel, tandis que pendant longtemps il lui suffit de baver. Certaines espèces qui révèlent fort peu d'intelligence paraissent aussi pauvres d'instincts, parce que la simplicité de leur organisation et de leur vie n'a pas les besoins nombreux et variés qui, dans des espèces supérieures, réclament ou un plus grand développement d'intelligence ou une plus grande variété d'instincts.

Poursuivons l'étude des instincts de l'homme, sans sortir encore du cercle des actes qui ont trait à la vie corporelle; car s'ils ne sont pas le domaine exclusif de l'instinct, c'est celui du moins où les instincts sont les plus évidents, les plus nombreux et les plus puissants. La vie du corps ne demande pas seulement à être entretenue dans l'individu par la nutrition, dont la respiration doit être considérée comme une partie essentielle, et défendue contre les menaces du dehors; elle demande aussi à être perpétuée dans l'espèce par la formation d'individus nouveaux; et, quand cette progéniture ne peut

subsister par elle-même, elle a besoin d'être entretenue et défendue de quelque autre façon.

C'est quand il s'agit de la génération que l'instinct est le mieux caractérisé dans toutes les espèces animales et qu'il acquiert une force qui va souvent jusqu'à la violence. C'est quand il s'agit de la vie de la progéniture qu'il est le plus ingénieux et le plus admirable, jusqu'à imiter la sollicitude la plus touchante et la moralité la plus élevée : il transforme momentanément la timidité en audace et la férocité en douceur maternelle. Tant il est vrai que l'instinct est bien essentiellement une vertu de l'espèce, dont l'individu n'est qu'un représentant, et a bien pour objet principal la vie de l'espèce, dont celle de l'individu n'est à la fois qu'un anneau et un instrument. Il est bien singulier et bien fâcheux, comme nous l'avons déjà fait remarquer, que M. Darwin ait précisément négligé d'étudier spécialement cet acte de la génération et de l'expliquer selon sa théorie; car il est impossible de supposer qu'un auteur aussi sincère ait écarté sciemment l'étude particulière du fait qui est la meilleure condamnation des excès de sa doctrine.

Nul acte ne nous offre plus fortement marqués tous les caractères d'un instinct. Plus visiblement que tout autre il a pour origine un besoin ressenti et un besoin rigoureusement déterminé, une sensation intestine, en même temps pénible et agréable, mélange de privation et de puissance. Quelle est sa fin, l'agent l'ignore ; et, alors même qu'il la connaît, ce n'est pas elle que poursuit son appétit aveugle. Pour le réaliser, il faut le concours de deux individus différents, poussés par le même aiguillon à l'œuvre commune. N'est-ce pas l'acte vital par excellence que celui qui a pour résultat, non pas seulement l'entretien, mais la création d'une vie nouvelle, à son tour indéfiniment créatrice? Enfin n'est-ce pas à la vie de relation qu'il appartient, puisqu'il est un des plus forts principes de la famille et par conséquent de la société?

Cet instinct, il existe chez l'homme, et, quoi qu'en disent certains philosophes, plus amis de la poésie que de

la science, et qui, remaniant pour satisfaire notre amour-propre le plan de la nature, font de l'homme un règne à part dans la création, au dessus et en dehors de la série des animaux, il est même le sceau de l'animalité le plus profondément empreint sur notre espèce. C'est lui qu'un sage, bien convaincu cependant de la noblesse de l'âme humaine, appelait si énergiquement *la bête*. Charnel par sa source et charnel dans ses œuvres, si vous en contestiez la bestialité, voyez seulement sa puissance et ses fureurs chez quelques malheureux habitants de nos asiles, quand il survit à la raison ou quand il l'égare. Cependant, malgré sa nature, il n'est, chez l'homme, ni absolument indomptable, ni toujours indépendant de l'expérience; la volonté le modère, la passion le surexcite; il se purifie dans l'amour, il se pervertit dans la débauche; il ne triomphe pas de la chasteté, il ne fait qu'émouvoir l'innocence. C'est bien un instinct, et le plus incontestable de tous; car, si la volonté, la raison et l'expérience le peuvent modifier, elles sont impuissantes à le suppléer comme à le créer; et, loin d'en expliquer l'existence, c'est l'hérédité qui trouve en lui son explication. Mais, comme il n'apparaît chez l'homme qu'après l'éveil de la raison, qu'à l'heure où la passion déjà née et la volonté capable de la conduire font de lui un être moral, il ne s'exerce jamais, hors les cas morbides, sans l'intervention, fût-ce la complicité, de quelqu'une de ces puissances étrangères. Ce n'est qu'au dessous de l'humanité qu'il acquiert toute son énergie et toute sa précision, qu'il accomplit seul son œuvre nécessaire de création, sans le concours d'une science impossible et sans moralité.

Le rôle des parents se borne dans certaines espèces à engendrer le nouveau vivant, lorsque sa vie est assez simple et assez facile, ou qu'il est lui-même pourvu dès le principe de moyens suffisants pour ne pas exiger d'auxiliaires. Le naissin de l'huître, l'œuf du poisson, une fois abandonnés à la mer, n'ont pas besoin des soins vigilants d'une nourrice pour croître; ce sont les circonstances, c'est la fortune qui leur sert de mère ou de marâtre. Le

germe qu'elle favorise prospère; celui qui la trouve contraire meurt. La nature n'a pas doué ces espèces d'instincts spéciaux pour conserver leur progéniture; mais elle s'y est prise autrement pour les perpétuer. Elle a accru dans une immense proportion leur fécondité qui tient ainsi la place d'un instinct maternel. Mais il n'en est pas de même du plus grand nombre des espèces animales; le plus souvent le nouveau vivant ne peut subsister sans le secours de ceux auxquels il doit la vie. Durant un temps plus ou moins long, après qu'il est né, ou même avant sa naissance, la mère et quelquefois le père, voire des membres plus éloignés de la famille, comme chez certains insectes, exécutent toute une série d'actes, différents selon les espèces, qui ont pour résultat la conservation de la progéniture.

Que ces actes soient pour la plupart dictés aux animaux par un instinct naturel, c'est ce dont il n'est guère permis de douter, quand on ne professe point de parti pris la doctrine de Lamarck ou de M. Darwin. Mais il n'en faudrait pas conclure sans d'autres raisons qu'il en est exactement de même dans l'espèce humaine; pas plus que, si l'on se refusait à rapporter à l'instinct tous les soins dont une femme entoure ses enfants, il ne serait pour cela nécessaire de donner à la poule, à la louve ou à la fourmi neutre, les sentiments et les idées que nous admirons dans la femme. La similitude des actes matériels n'est pas ici plus qu'ailleurs un sûr garant de l'identité des causes. L'instinct des bêtes peut nous faire illusion et nous apparaître, tant les effets en sont semblables, sous la forme supérieure de l'amour maternel. Il ne faudrait pas être dupe d'une illusion à la fois toute pareille et toute contraire, en confondant avec un instinct animal l'amour de notre mère.

Ce n'est pas à dire que l'instinct ne joue absolument aucun rôle dans les soins qu'une femme prodigue à son enfant; mais il est évidemment très restreint, et l'état de civilation dans lequel nous vivons nous rend d'ailleurs presque impossible de le définir. Le peuplades mêmes les plus sauvages sont peut-être déjà si loin de l'état de na-

ture où vivent seuls les animaux, que la conduite d'une mère Huronne ou Caffre ne nous révélerait pas encore la vraie part de l'instinct animal dans la maternité de la femme. Si l'on pouvait écarter tous les actes qu'enseigne l'expérience, toutes les inventions de l'intelligence, toutes les habitudes si diverses de chaque tribu et de chaque contrée, toutes les sollicitudes qu'inspire la passion maternelle, peut-être trouverait-on que, dans l'état le plus complet de sauvagerie, l'instinct n'intervient dans l'éducation de notre espèce que pour inviter la jeune mère à présenter au nouveau-né le sein qu'il cherche déjà lui-même et où il doit puiser son premier *aliment*. S'il en est ainsi, l'instinct a toujours trait indirectement à l'entretien de la vie nutritive au moyen de certains actes indispensables de la vie de relation. Il confine sans y pénétrer à la région supérieure de la vie morale, des sentiments et des passions.

Dans le cas où l'instinct se bornerait chez la femme à ce rôle inférieur et bestial, c'est à tort qu'on le confondrait avec l'amour maternel : ce n'est qu'un instinct nourricier. La femelle allaite ses petits; la femme seule est une mère. La nourriture des jeunes jusqu'à ce qu'ils soient capables de se la procurer eux-mêmes, telle est visiblement la seule fin de l'instinct chez les bêtes; aussi voit-on partout leur soi-disant amour maternel durer précisément aussi longtemps que les besoins de la progéniture, s'affaiblir et disparaître avec eux, si bien qu'à peine adulte l'animal devient un étranger pour celui qui l'a nourri, comme l'est dès le premier jour pour ses auteurs l'animal qui dès sa naissance peut se passer de leur aide. Le véritable amour maternel se comporte autrement; il ne se borne pas à ces soins matériels, il ne se mesure pas aux besoins du nourrisson; loin de diminuer avec le temps, il grandit avec lui; il s'élargit pour embrasser les enfants de tous les âges, les grands et les petits, et jusqu'aux enfants de ces enfants : il est fait de tendresse et non d'instinct.

CHAPITRE IV

L'INSTINCT DANS LA VIE MORALE ET INTELLECTUELLE DE L'HOMME.

(L'auteur, dans ce quatrième chapitre, devait traiter successivement trois questions :

1° L'instinct existe-t-il dans les sentiments de l'homme ?

2° L'instinct existe-t-il dans l'intelligence humaine ? La raison est-elle un instinct ?

3° Y a-t-il, chez les hommes, des instincts individuels ?

Les fragments suivants se rapportent aux deux premières questions.) (V. E.)

I

Les sentiments, et les passions, qui ne sont guère que l'excès, l'exaltation des sentiments, peuvent-ils être considérés comme des instincts?

1° De même que, tout ce que fait un être, il est dans sa nature qu'il le fasse et puisse le faire, sans que cet acte soit pour cela seul instinctif, ainsi toute puissance ou faculté dont nous a doués la nature ne mérite pas le nom d'instinct, s'il n'y a pas en même temps direction primitive de cette puissance vers un but précis.

Or il est bien vrai que nos sentiments, même les plus paisibles, sont des mobiles d'action, et que nos passions sont les aiguillons les plus énergiques de notre activité. Mais ils n'ont avec les instincts que cette ressemblance insuffisante. La colère, la peur, la joie, l'orgueil, la jalousie, le désespoir ont les effets les plus variés. Sous l'aiguillon de ces sentiments ou de ces passions, que vais-je faire? Si ce sont là des instincts, vous pouvez le dire à l'avance, comme vous dites à coup sûr que l'animal poussé par la faim va chercher l'aliment qui lui convient. Mais il n'est donné à personne, même en faisant abstraction de la volonté libre et de son intervention possible pour détourner l'impulsion de ce prétendu instinct, de prévoir à quels actes particuliers il entraînera celui dont il ravit les sens. En proie à la même passion, deux hommes accompliront les actes les plus divers, et, inversement, deux hommes pourront accomplir les mêmes actes sous l'influence des passions les plus différentes. Ce n'est pas ainsi que l'instinct se comporte. La passion est un moteur puissant, mais ce n'est qu'un moteur; l'instinct dirige le mouvement que la sensation provoque et le conduit sûrement vers un résultat invariable.

Il y a cependant dans les sentiments et les passions quelque chose qui ressemble à l'instinct. Ce n'est pas qu'ils nous déterminent à certains actes; c'est que, par les sentiments et les passions, qui ne sont pas en nombre infini, et qui, malgré les différences individuelles, se retrouvent les mêmes chez tous et semblent bien tenir à l'espèce, notre sensibilité est vraiment déterminée à l'avance à être affectée de certaines façons par les objets, et cela avec une précision assez grande pour que les moralistes aient pu décrire ces impressions, et que le philosophe ou le politique puissent compter sûrement sur leur retour. Si l'on considérait les passions comme des instincts, ce serait donc à titre de façons déterminées à l'avance de sentir, et non à titre de mobiles d'action. Il resterait toujours, d'ailleurs, d'autres différences.

2° Les sentiments et les passions sont toujours accompagnés de la connaissance de leur objet, ce qui

est un caractère essentiellement contraire à l'instinct.

On dit bien que la passion est aveugle, qu'elle ne raisonne pas, ce qui la rapproche de l'instinct. D'abord, ce n'est que lorsqu'elle atteint son paroxysme, que l'on peut dire sans trop d'exagération que la passion aveugle celui qui en est la proie, et cet état violent n'est pas le train ordinaire des choses. Ensuite il est incontestable que certaines passions aiguisent la vue, loin de l'obscurcir, que d'autres s'accommodent fort bien du calcul et de la ruse. Il serait plus exact de dire que, en général, la passion voit et raisonne mal. L'espérance et l'ambition se trompent dans leurs calculs; malgré leurs illusions, quels calculateurs pourtant que le courtisan qui veut parvenir et le moribond qui ne veut pas mourir! L'amour et la haine défigurent leur objet, le parent ou l'enlaidissent de toutes les qualités ou de tous les défauts; ils le voient autre qu'il n'est; mais ils ne cessent de le voir.

La passion est si loin d'exclure, comme l'instinct, la pensée de son objet, qu'au contraire elle l'implique. Les plus profonds psychologues s'accordent à reconnaître que le fond commun de toutes les passions, c'est le désir. Or le désir sait où il tend ; le poète a raison : *ignoti nulla cupido ;* et quant à l'attrait de l'inconnu, qui a, dit-on, tant de puissance, c'est parce qu'il est à moitié connu qu'il agit sur nous, et il ne pique notre curiosité qu'en s'appuyant sur notre expérience. Dans l'instinct, nous sommes poussés aveuglément vers un objet inconnu; dans le désir, nous sommes attirés par l'objet désirable que notre esprit aperçoit. La route est la même, et le dernier résultat est identique; mais il n'est pas indifférent que l'idée de ce résultat accompagne ou non la tendance qui y conduit.

3° Les vrais instincts, qui ont pour objet les nécessités de la vie, sont en petit nombre; ils s'entr'aident, ils se coordonnent, ils conspirent vers un résultat commun. Les passions sont en nombre infini; elles se contrarient, elles se combattent; il n'en est pas une qui n'ait son contraire, et les plus opposées se disputent à la fois l'empire de notre âme. Quel contraste entre les instincts

de la bête et les passions humaines ! et quelle inconséquence dans le plan de la nature, si la passion était l'instinct de l'homme ! L'instinct, le « guide invisible » de Th. Reid, conduit l'animal à son bien ; il semble au contraire que la passion est faite pour nous écarter du nôtre. C'est que, si, en fait, nos passions nous mènent, en principe c'est à nous de les diriger. Il est bon, il est nécessaire d'obéir à l'instinct, dans les limites de son domaine légitime ; il faut résister à la passion sur son terrain. L'instinct n'a rien à voir avec la vie morale ; ici, le seul guide est la raison ; or la vie morale commence aussitôt que la raison s'éveille, et, quand cette ère de la moralité est ouverte, le règne de l'animalité cesse insensiblement ; le peu d'instincts dont l'homme était doué s'efface presque entièrement, selon le vœu même de la nature ; l'habitude les remplace en grande partie, pour les grossières nécessités de la vie matérielle, et la moralité pénètre et rehausse l'animalité elle-même.

II

Que l'on compare la raison humaine à un instinct, rien de mieux, à la condition de ne pas oublier plus tard que l'on n'a fait qu'une comparaison. La raison ressemble à un instinct, parce que, comme un instinct, elle se rencontre dans tous les hommes, si bien, dit Descartes, que « ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. » Elle ressemble à un instinct, parce que les vérités qu'elle nous fait connaître sont précises et immuables, les mêmes en tous temps et en tous lieux, parce qu'étant, comme l'ont appelée quelques philosophes, impersonnelle, elle paraît être la raison de l'espèce et non la raison de l'individu. Si la raison était un instinct, l'instinct de l'absolu, elle serait même sous le triple rapport de l'universalité, de la précision, de l'invariabilité, le type de l'instinct. Et elle est bien telle en effet

dans la doctrine de Kant; car, selon ce philosophe, c'est la nature même de l'esprit humain qui fait la vérité spéculative, dont la valeur est ainsi toute subjective, imprimant à la matière de la connaissance sa propre forme, comme l'abeille imprime à la cire la forme hexagonale, la seule qu'elle soit capable de réaliser. Mais l'idéalisme transcendantal n'est pas un système dont l'excellence soit encore si bien démontrée que le vieux réalisme platonicien ne reste debout et n'explique d'une façon au moins bien plus simple, plus vraisemblable et plus satisfaisante le mécanisme de la raison, l'éternité de la vérité et la légitimité de la connaissance. Selon ce rationalisme de Platon et de Descartes, la raison n'est pas une puissance qui, en vertu de sa constitution naturelle et d'une nécessité tout intérieure, produise et projette au dehors d'elle, comme la chenille secrète et excrète la soie, l'idée de l'absolu et les principes métaphysiques sans objet réel et extérieur, fantômes sans corps, images sans original, véritables hallucinations de la pensée, qui ne pourraient être la représentation d'objets réels que par une concordance fortuite, sans que nous puissions le savoir et sans avoir été copiées sur ces objets. La raison conçoit l'absolu, parce qu'elle le voit; elle le voit, parce qu'il est; elle n'en crée pas une ombre mensongère, elle en reçoit et en réfléchit la lumière, elle le perçoit. C'est pourquoi elle est le contraire même de l'instinct. Ce n'est pas parce que la raison humaine est la même dans tous les individus et dans tous les temps, qu'en Chine comme en France, aux premiers temps de l'humanité comme aujourd'hui, elle conçoit le même absolu, affirme les mêmes principes, comme l'insecte qui accomplit le même travail depuis Aristote; c'est parce que cette lumière que voit la raison ne change pas, tandis que l'esprit humain en varie sans cesse les applications selon les temps et les lieux, parce que le temps en s'écoulant et l'espace en s'étendant font à chaque individu un milieu particulier avec des circonstances nouvelles. On a tort d'appeler la raison impersonnelle, à moins de la concevoir à la façon de Kant; elle n'a d'impersonnel que son objet; mais la fa-

culté que j'ai de le concevoir et d'en appliquer l'idée, elle est bien mienne et m'est aussi personnelle que ma volonté ou toutes mes autres puissances. Si l'on met à part l'éternelle réalité de l'absolu lui-même qui, se faisant concevoir et accepter de toutes les intelligences humaines, peut faire croire à l'impersonnalité de la raison, si l'on distingue l'objet de la raison et la faculté intellectuelle qui le saisit, on reconnaîtra que cette puissance de la raison est celle de l'individu et non celle de l'espèce ; car c'est par la force et l'usage de leur raison que les hommes diffèrent le plus, bien loin de se ressembler tous comme les bêtes d'un troupeau ou les unités d'un nombre. La raison n'est pas un instinct.

A moins que l'instinct ne soit que la nature d'un être dans la plus large acception de ce mot, ce qui supprime toute question ultérieure, dispense de toute analyse et donne raison à tout le monde en confondant toutes les opinions dans l'obscurité compréhensive d'un terme trop vaguement défini ; à moins que toute faculté ne soit un instinct, ce n'est pas un instinct non plus que la faculté de sentir, de comprendre, d'admirer le beau et de le créer dans les arts, car aucune puissance n'est plus inégalement départie entre les hommes, et, s'il est un beau idéal, unique et éternel, chaque peuple, chaque individu a sa façon de l'exprimer par ses œuvres. Ce n'est pas davantage un instinct que le sens du bien et du mal, quoiqu'il se rencontre aussi chez tous les hommes, car il n'est, comme le sens du beau lui-même, qu'une des formes de notre raison.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

SECONDE PARTIE.

L'INSTINCT.

Coulommiers. — Typogr. A. MOUSSIN.

MAI 1875

LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE
17, RUE DE L'ÉCOLE-DE-MÉDECINE

EXTRAIT DU CATALOGUE

BIBLIOTHÈQUE
DE
PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-18 à 2 fr. 50 c.

Cartonnés 3 fr.

H. Taine.

LE POSITIVISME ANGLAIS, étude sur Stuart Mill. 1 vol.

L'IDÉALISME ANGLAIS, étude sur Carlyle. 1 vol.

PHILOSOPHIE DE L'ART, 2e éd. 1 v.

PHILOSOPHIE DE L'ART EN ITALIE. 1 vol.

DE L'IDÉAL DANS L'ART. 1 vol.

PHILOSOPHIE DE L'ART DANS LES PAYS-BAS. 1 vol.

PHILOSOPHIE DE L'ART EN GRÈCE. 1 vol.

Paul Janet.

LE MATÉRIALISME CONTEMPORAIN. Examen du système du docteur Büchner, 2e édit. 1 vol.

LA CRISE PHILOSOPHIQUE. Taine, Renan, Vacherot, Littré. 1 vol.

LE CERVEAU ET LA PENSÉE. 1 vol.

PHILOSOPHIE DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE. 1 vol.

Odysse-Barot.

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE. 1 vol.

Alaux.

PHILOSOPHIE DE M. COUSIN. 1 vol.

Ad. Franck.

PHILOSOPHIE DU DROIT PÉNAL. 1 vol.

PHILOSOPHIE DU DROIT ECCLÉSIASTIQUE. 1 vol.

LA PHILOSOPHIE MYSTIQUE EN FRANCE AU XVIIIe SIÈCLE. 1 vol.

Charles de Rémusat.

PHILOSOPHIE RELIGIEUSE. 1 vol.

Émile Saisset.

L'AME ET LA VIE, suivi d'une étude sur l'Esthétique franç. 1 vol.

CRITIQUE ET HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE (frag. et disc.). 1 vol.

Charles Lévêque.

LE SPIRITUALISME DANS L'ART. 1 vol.

LA SCIENCE DE L'INVISIBLE. Étude de psychologie et de théodicée. 1 vol.

Auguste Laugel.

LES PROBLÈMES DE LA NATURE. 1 vol.

LES PROBLÈMES DE LA VIE. 1 vol.

LES PROBLÈMES DE L'AME. 1 vol.

LA VOIX, L'OREILLE ET LA MUSIQUE. 1 vol.

L'OPTIQUE ET LES ARTS. 1 vol.

Challemel-Lacour.

LA PHILOSOPHIE INDIVIDUALISTE. 1 vol.

L. Büchner.

SCIENCE ET NATURE, trad. de l'allem. par Aug. Delondre. 2 vol.

Albert Lemoine.

LE VITALISME ET L'ANIMISME DE STAHL. 1 vol.

DE LA PHYSIONOMIE ET DE LA PAROLE. 1 vol.

L'HABITUDE ET L'INSTINCT. 1 vol.

Milsand.

L'ESTHÉTIQUE ANGLAISE, étude sur John Ruskin. 1 vol.

A. Véra.

ESSAIS DE PHILOSOPHIE HÉGÉLIENNE. 1 vol.

Beaussire.

ANTÉCÉDENTS DE L'HÉGÉLIANISME DANS LA PHILOS. FRANÇ. 1 vol.

Bost.

Le Protestantisme libéral. 1 v.

Francisque Bouillier.

Du Plaisir et de la Douleur. 1 v.
De la Conscience. 1 vol.

Ed. Auber.

Philosophie de la médecine. 1 vol.

Leblais.

Matérialisme et Spiritualisme, précédé d'une Préface par M. E. Littré. 1 vol.

Ad. Garnier.

De la Morale dans l'antiquité, précédé d'une Introduction par M. Prévost-Paradol. 1 vol.

Schœbel.

Philosophie de la raison pure. 1 vol.

Tissandier.

Des sciences occultes et du Spiritisme. 1 vol.

J. Moleschott.

La Circulation de la vie. Lettres sur la physiologie, en réponse aux Lettres sur la chimie de Liebig, trad. de l'allem. 2 vol.

Ath. Coquerel fils.

Origines et Transformations du Christianisme. 1 vol.
La Conscience et la Foi. 1 vol.
Histoire du Credo. 1 vol.

Jules Levallois.

Déisme et Christianisme. 1 vol.

Camille Selden.

La Musique en Allemagne. Étude sur Mendelssohn. 1 vol.

Fontanès.

Le Christianisme moderne. Étude sur Lessing. 1 vol.

Saigey.

La Physique moderne. 1 vol.

Mariano.

La Philosophie contemporaine en Italie. 1 vol.

Letourneau.

Physiologie des passions. 1 vol.

Faivre.

De la Variabilité des espèces. 1 vol.

Stuart Mill.

Auguste Comte et la Philosophie positive, trad. de l'angl. 1 vol.

Ernest Bersot.

Libre philosophie. 1 vol.

A. Réville.

Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ. 1 vol.

W. de Fonvielle.

L'Astronomie moderne. 1 vol.

C. Coignet.

La Morale indépendante. 1 vol.

E. Boutmy.

Philosophie de l'architecture en Grèce. 1 vol.

Et. Vacherot.

La Science et la Conscience. 1 vol.

Ém. de Laveleye.

Des formes de gouvernement. 1 vol.

Herbert Spencer.

Classification des Sciences. 1 v.

Gauckler.

Le Beau et son histoire.

Max Müller.

La Science de la Religion. 1 v.

Léon Dumont.

Haeckel et la théorie de l'évolution en Allemagne. 1 vol.

Bertauld.

L'ordre social et l'ordre moral. 1 vol.

Th. Ribot.

Philosophie de Schopenhauer. 1 vol.

Al. Herzen.

Physiologie de la volonté. 1 vol.

Bentham et Grote.

La Religion naturelle 1 vol.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

FORMAT IN-8.

Volumes à 5 fr., 7 fr. 50 c. et 10 fr.

JULES BARNI. **La Morale dans la démocratie.** 1 vol. 5 fr.

AGASSIZ. **De l'Espèce et des Classifications**, traduit de l'anglais par M. Vogeli. 1 vol. in-8. 5 fr.

STUART MILL. **La Philosophie de Hamilton.** 1 fort vol. in-8, traduit de l'anglais par M. Cazelles. 10 fr.

STUART MILL. **Mes Mémoires.** Histoire de ma vie et de mes idées, traduit de l'anglais par M. E. CAZELLES, 1 vol. in-8 5 fr.

STUART MILL. **Système de logique** déductive et inductive. Exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique, traduit de l'anglais par M. Louis Peisse, 2 vol. 20 fr.

STUART MILL. **Essais sur la Religion**, traduits de l'anglais, par M. E. Cazelles. 1 vol. in-8. 5 fr.

DE QUATREFAGES. **Ch. Darwin et ses précurseurs français.** 1 vol. in-8. 5 fr.

HERBERT SPENCER. **Les premiers Principes.** 1 fort vol. in-8, traduits de l'anglais par M. Cazelles. 10 fr.

HERBERT SPENCER. **Principes de psychologie**, traduits de l'anglais par MM. Th. Ribot et Espinas. 2 vol. in-8. 20 fr.

AUGUSTE LAUGEL. **Les Problèmes** (Problèmes de la nature, problèmes de la vie, problèmes de l'âme). 1 fort vol. in-8. 7 fr. 50

ÉMILE SAIGEY. **Les Sciences au XVIIIe siècle**, la physique de Voltaire. 1 vol. in-8. 5 fr.

PAUL JANET. **Histoire de la science politique** dans ses rapports avec la morale, 2e édition, 2 vol. in-8. 20 fr.

TH. RIBOT. **De l'Hérédité.** 1 vol. in-8. 10 fr.

TH. RIBOT. **La Psychologie anglaise contemporaine.** 1 vol. in-8, 2e édition. 7 fr. 50

HENRI RITTER. **Histoire de la philosophie moderne**, trad. franç. préc. d'une intr. par M. P. Challemel-Lacour, 3 v. in-8. 20 fr.

ALF. FOUILLÉE. **La liberté et le déterminisme.** 1 v. in-8. 7 f. 50

DE LAVELEYE. **De la propriété et de ses formes primitives**, 1 vol. in-8. 7 fr. 50

BAIN. **Des Sens et de l'Intelligence.** 1 vol. in-8, trad. de l'anglais par M. Cazelles. 10 fr.

BAIN. **La Logique inductive et déductive**, traduite de l'anglais par M. Compayré. 2 vol. in-8. 20 fr.

BAIN. **Les émotions et la volonté.** 1 fort vol. in-8. (*sous presse*)

HARTMANN. **Philosophie de l'Inconscient**, traduite de l'allemand par M. NOLEN, ancien élève de l'École normale. 1 vol.

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE CONTEMPORAINE

Volumes in-18, à 3 fr. 50 c. — Cartonnés, 4 fr.

Carlyle.

HISTOIRE DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE, traduite de l'angl. 3 vol.

Victor Meunier.

SCIENCE ET DÉMOCRATIE. 2 vol.

Jules Barni.

HISTOIRE DES IDÉES MORALES ET POLITIQUES EN FRANCE AU XVIIIe SIÈCLE. 2 vol.

NAPOLÉON Ier ET SON HISTORIEN M. THIERS. 1 vol.

LES MORALISTES FRANÇAIS AU XVIIIe SIÈCLE. 1 vol.

Auguste Laugel.

LES ÉTATS-UNIS PENDANT LA GUERRE (1861-1865). Souvenirs personnels. 1 vol.

De Rochau.

HISTOIRE DE LA RESTAURATION, traduite de l'allemand. 1 vol.

Eug. Véron.

HISTOIRE DE LA PRUSSE depuis la mort de Frédéric II jusqu'à la bataille de Sadowa. 1 vol.

HISTOIRE DE L'ALLEMAGNE depuis la bataille de Sadowa jusqu'à nos jours, 1 vol.

Hillebrand.

LA PRUSSE CONTEMPORAINE ET SES INSTITUTIONS. 1 vol.

Eug. Despois.

LE VANDALISME RÉVOLUTIONNAIRE. Fondations litt., scientif. et artist. de la Convention. 1 vol.

Bagehot.

LA CONSTITUTION ANGLAISE, trad. de l'anglais. 1 vol.

LOMBARD STREET, le marché financier en Angl., tr. de l'angl. 1 v.

Thackeray.

LES QUATRE GEORGE, trad. de l'anglais par M. Lefoyer. 1 vol.

Émile Montégut.

LES PAYS-BAS. Impressions de voyage et d'art. 1 vol.

Émile Beaussire.

LA GUERRE ÉTRANGÈRE ET LA GUERRE CIVILE. 1 vol.

Édouard Sayous.

HISTOIRE DES HONGROIS et de leur littérature politique de 1790 à 1815. 1 vol.

Éd. Bourloton.

L'ALLEMAGNE CONTEMPORAINE. 1 v.

Boert.

LA GUERRE DE 1870-71 d'après le colonel féd. suisse Rustow. 1 v.

Herbert Barry.

LA RUSSIE CONTEMPORAINE, traduit de l'anglais. 1 vol.

H. Dixon.

LA SUISSE CONTEMPORAINE, traduit de l'anglais. 1 vol.

Louis Teste.

L'ESPAGNE CONTEMPORAINE, journal d'un voyageur. 1 vol.

J. Clamageran.

LA FRANCE RÉPUBLICAINE. 1 vol.

E. Duvergier de Hauranne.

LA RÉPUBLIQUE CONSERVATRICE. 1 v.

H. Reynald.

HISTOIRE DE L'ESPAGNE, depuis la mort de Charles III jusqu'à nos jours. 1 vol.

HISTOIRE DE L'ANGLETERRE, depuis la mort de la *reine Anne* jusqu'à nos jours. 1 vol.

L. Asseline.

HISTOIRE DE L'AUTRICHE, depuis la mort de Marie-Thérèse jusqu'à nos jours.

Élie Sorin.

HISTOIRE DE L'ITALIE depuis 1815 jusqu'à nos jours. 1 vol.

FORMAT IN-8.

Sir G. Cornewall Lewis.

HISTOIRE GOUVERNEMENTALE DE L'ANGLETERRE DE 1770 JUSQU'A 1830, trad. de l'anglais. 1 vol. 7 fr.

De Sybel.

HISTOIRE DE L'EUROPE PENDANT LA RÉVOLUTION FRANÇAISE. 2 vol. in-8. 14 fr.

Taxile Delord.

HISTOIRE DU SECOND EMPIRE, 1848-1870.

1869. Tome Ier, 1 vol. in-8. 7 fr.

1870. Tome II, 1 vol. in-8. 7 fr.

1872. Tome III, 1 vol in-8 7 fr.

1874. Tome IV, 1 vol. in-8. 7 fr.

1874. Tome V, 1 vol. in 8. 7 fr.

1875. Tome VI et dernier. 7 fr.

REVUE Politique et Littéraire	REVUE Scientifique
(Revue des cours littéraires, 2e série.)	(Revue des cours scientifique, 2e série.)

Directeurs : MM. Eug. YUNG et Ém. ALGLAVE

La septième année de la **Revue des Cours littéraires** et de la **Revue des Cours scientifiques**, terminée à la fin de juin 1871, clôt la première série de cette publication.

La deuxième série a commencé le 1er juillet 1871, et depuis cette époque chacune des années de la collection commence à cette date. Des modifications importantes ont été introduites dans ces deux publications.

REVUE POLITIQUE ET LITTÉRAIRE

La *Revue politique* continue à donner une place aussi large à la littérature, à l'histoire, à la philosophie, etc., mais elle a agrandi son cadre, afin de pouvoir aborder en même temps la politique et les questions sociales. En conséquence, elle a augmenté de moitié le nombre des colonnes de chaque numéro (48 colonnes au lieu de 32).

Chacun des numéros, paraissant le samedi, contient régulièrement :

Une *Semaine politique* et une *Causerie politique* où sont appréciés, à un point de vue plus général que ne peuvent le faire les journaux quotidiens, les faits qui se produisent dans la politique intérieure de la France, discussions de l'Assemblée, etc.

Une *Causerie littéraire* où sont annoncés, analysés et jugés les ouvrages récemment parus : livres, brochures, pièces de théâtre importantes, etc.

Tous les mois la *Revue politique* publie un *Bulletin géographique* qui expose les découvertes les plus récentes et apprécie les ouvrages géographiques nouveaux de la France et de l'étranger. Nous n'avons pas besoin d'insister sur l'importance extrême qu'a prise la géographie depuis que les Allemands en ont fait un instrument de conquête et de domination.

De temps en temps une *Revue diplomatique* explique au point de vue français les événements importants survenus dans les autres pays.

On accusait avec raison les Français de ne pas observer avec assez d'attention ce qui se passe à l'étranger. La *Revue* remédie à ce défaut. Elle analyse et traduit les livres, articles, discours ou conférences qui ont pour auteurs les hommes les plus éminents des divers pays.

Comme au temps où ce recueil s'appelait *la Revue des cours littéraires* (1864-1870), il continue à publier les principales leçons du Collége de France, de la Sorbonne et des Facultés des départements.

Les ouvrages importants sont analysés, avec citations et extraits, dès le lendemain de leur apparition. En outre, la *Revue politique* publie des articles spéciaux sur toute question que recommandent à l'attention des lecteurs, soit un intérêt public, soit des recherches nouvelles.

Parmi les collaborateurs, nous citerons :

Articles politiques. — MM. de Pressensé, Ernest Duvergier de Hauranne, H. Aron, Em. Beaussire, Anat. Dunoyer, Clamageran.

Diplomatie et pays étrangers. — MM. Albert Sorel, Reynald, Léo Quesnel, Louis Leger.

Philosophie. — MM. Janet, Caro, Ch. Lévêque, Véra, Léon Dumont, Fernand Papillon, Th. Ribot, Huxley.

Morale. — MM. Ad. Franck, Laboulaye, Jules Barni, Legouvé, Ath. Coquerel, Bluntschli.

Philologie et archéologie. — MM. Max Müller, Eugène Benoist, L. Havet, E. Ritter, Maspéro, George Smith.

Littérature ancienne. — MM. Egger, Havet, George Perrot, Gaston Boissier, Geffroy, Martha.

Littérature française. — MM. Ch. Nisard, Lenient, L. de Loménie, Édouard Fournier, Bersier, Gidel, Jules Claretie, Paul Albert.

Littérature étrangère. — MM. Mézières, Büchner.

Histoire. — MM. Alf. Maury, Littré, Alf. Rambaud, H. de Sybel.

Géographie, Economie politique. — MM. Levasseur, Himly, Gaidoz, Alglave.

Instruction publique. — Madame C. Coignet, M. Buisson.

Beaux-arts. — MM. Gebhart, C. Selden, Justi, Schnaase, Vischer.

Critique littéraire. — MM. Eugène Despois, Maxime Gaucher.

Ainsi la *Revue politique* embrasse tous les sujets. Elle consacre à chacun une place proportionnée à son importance. Elle est, pour ainsi dire, une image vivante, animée et fidèle de tout le mouvement contemporain.

REVUE SCIENTIFIQUE

Mettre la science à la portée de tous les gens éclairés sans l'abaisser ni la fausser, et, pour cela, exposer les grandes découvertes et les grandes théories scientifiques par leurs auteurs mêmes ;

Suivre le mouvement des idées philosophiques dans le monde savant de tous les pays :

Tel est le double but que la *Revue scientifique* poursuit depuis dix ans avec un succès qui l'a placée au premier rang des publications scientifiques d'Europe et d'Amérique.

Pour réaliser ce programme, elle devait s'adresser d'abord aux Facultés françaises et aux Universités étrangères qui comptent dans leur sein presque tous les hommes de science éminents. Mais, depuis deux années déjà, elle a élargi son cadre afin d'y faire entrer de nouvelles matières.

En laissant toujours la première place à l'enseignement supérieur proprement dit, la *Revue scientifique* ne se restreint plus désormais aux leçons et aux conférences. Elle poursuit tous les développements de la science sur le terrain économique, industriel, militaire et politique.

Elle publie les principales leçons faites au Collége de France, au Muséum d'histoire naturelle de Paris, à la Sorbonne, à l'Institution royale de Londres, dans les Facultés de France, les universités d'Allemagne, d'Angleterre, d'Italie, de Suisse, d'Amérique, et les institutions libres de tous les pays.

Elle analyse les travaux des Sociétés savantes d'Europe et d'Amérique, des Académies des sciences de Paris, Vienne, Berlin, Munich, etc., des Sociétés royales de Londres et d'Édimbourg, des Sociétés d'anthropologie, de géographie, de chimie, de botanique, de géologie, d'astronomie, de médecine, etc.

Elle expose les travaux des grands congrès scientifiques, les Associations *française, britannique* et *américaine*, le congrès des naturalistes allemands, la Société helvétique des sciences naturelles, les congrès internationaux d'anthropologie préhistorique, etc.

Enfin, elle publie des articles sur les grandes questions de philosophie naturelle, les rapports de la science avec la politique, l'industrie et l'économie sociale, l'organisation scientifique des divers pays, les sciences économiques et militaires, etc.

Parmi les collaborateurs nous citerons :

Astronomie, météorologie. — MM. Leverrier, Faye, Balfour-Stewart, Janssen, Normann Lockyer, Vogel, Wolf, Miller, Laussedat, Thomson, Rayet, Secchi, Briot, Herschell, etc.

Physique. — MM. Helmholtz, Tyndall, Jamin, Dessains, Carpenter, Gladstone, Grad, Boutan, Becquerel, Cazin, Fernet, Onimus, Bertin.

Chimie. — MM. Wurtz, Berthelot, H. Sainte-Claire Deville, Bouchardat, Grimaux, Jungfleisch, Mascart, Odling, Dumas, Troost, Peligot, Cahours, Graham, Friedel, Pasteur.

Géologie. — MM. Hébert, Bleicher, Fouqué, Gaudry, Ramsay, Sterry-Hunt, Contejean, Zittel, Wallace, Lory, Lyell, Daubrée.

Zoologie. — MM. Agassiz, Darwin, Haeckel, Milne Edwards, Perrier, P. Bert, Van Beneden, Lacaze-Duthiers, Pasteur, Pouchet Joly, De Quatrefages, Faivre, A. Moreau, E. Blanchard, Marey.

Anthropologie. — MM. Broca, De Quatrefages, Darwin, De Mortillet, Virchow, Lubbock, K. Vogt.

Botanique. — MM. Baillon, Brongniart, Cornu, Faivre, Spring, Chatin, Van Tieghem, Duchartre.

Physiologie, anatomie. — MM. Claude Bernard, Chauveau, Fraser, Gréhant, Lereboullet, Moleschott, Onimus, Ritter, Rosenthal, Wundt, Pouchet, Ch. Robin, Vulpian, Virchow, P. Bert, du Bois-Reymond, Helmholtz, Frankland, Brücke.

Médecine. — MM. Chauffard, Chauveau, Cornil, Gubler, Le Fort, Verneuil, Broca, Liebreich, Lorain, Axenfeld, Lasègue, G. Sée, Bouley, Giraud-Teulon, Bouchardat.

Sciences militaires. — MM. Laussedat, Le Fort, Abel, Jervois, Morin, Noble, Reed, Usquin.

Philosophie scientifique. — MM. Alglave, Bagehot, Carpenter, Léon Dumont, Hartmann, Herbert Spencer, Laycock, Lubbock, Tyndall, Gavarret, Ludwig.

Prix d'abonnement :

Une seule revue séparément	Six mois.	Un an.	Les deux revues ensemble	Six mois.	Un an.
Paris	12f	20f	Paris	20f	36f
Départements.	15	25	Départements.	25	42
Étranger....	18	30	Étranger....	30	50

L'abonnement part du 1er juillet, du 1er octobre, du 1er janvier et du 1er avril de chaque année.

Chaque volume de la première série se vend : broché...... 15 fr.
relié........ 20 fr.
Chaque année de la 2e série, formant 2 vol., se vend : broché.. 20 fr.
relié.... 25 fr.

Prix de la collection de la première série :

Prix de la collection complète de la *Revue des cours littéraires* (1864-1870), 7 vol. in-4.............................. 105 fr.

Prix de la collection complète des deux *Revues* prises en même temps, 14 vol. in-4.............................. 182 fr.

Prix de la collection complète des deux séries :

Revue des cours littéraires et *Revue politique et littéraire* (décembre 1863 — juillet 1875), 15 vol. in-4................ 185 fr.

— Avec la *Revue des cours scientifiques* et la *Revue scientifique*, 30 vol. in-4 .... 326 fr.

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE

Le premier besoin de la science contemporaine, — on pourrait même dire d'une manière plus générale des sociétés modernes, — c'est l'échange rapide des idées entre les savants, les penseurs, les classes éclairées de tous les pays. Mais ce besoin n'obtient encore aujourd'hui qu'une satisfaction fort imparfaite. Chaque peuple a sa langue particulière, ses livres, ses revues, ses manières spéciales de raisonner et d'écrire, ses sujets de prédilection. Il lit fort peu ce qui se publie au delà de ses frontières, et la grande masse des classes éclairées, surtout en France, manque de la première condition nécessaire pour cela, la connaissance des langues étrangères. On traduit bien un certain nombre de livres anglais ou allemands ; mais il faut presque toujours que l'auteur ait à l'étranger des amis soucieux de répandre ses travaux, ou que l'ouvrage présente un caractère pratique qui en fait une bonne entreprise de librairie. Les plus remarquables sont loin d'être toujours dans ce cas, et il en résulte que les idées neuves restent longtemps confinées, au grand détriment des progrès de l'esprit humain, dans le pays qui les a vues naître. Le libre échange industriel règne aujourd'hui presque partout ; le libre échange intellectuel n'a pas encore la même fortune, et cependant il ne peut rencontrer aucun adversaire ni inquiéter aucun préjugé.

Ces considérations avaient frappé depuis longtemps un certain nombre de savants anglais. Au congrès de l'Association britannique à Édimbourg, ils tracèrent le plan d'une *Bibliothèque scientifique internationale*, paraissant à la fois en anglais, en français et en allemand, publiée en Angleterre, en France, aux États-Unis, en Allemagne, et réunissant des ouvrages écrits par les savants les plus distingués de tous les pays. En venant en France pour chercher à réaliser cette idée, ils devaient naturellement s'adresser à la *Revue scientifique*, qui marchait dans la même voie, et qui projetait au même moment, après les désastres de la guerre, une entreprise semblable destinée à étendre en quelque sorte son cadre et à faire connaître plus rapidement en France les livres et les idées des peuples voisins.

La *Bibliothèque scientifique internationale* n'est donc pas une entreprise de librairie ordinaire. C'est une œuvre dirigée par les auteurs mêmes, en vue des intérêts de la science, pour la populariser sous toutes ses formes, et faire connaître immédiatement dans le monde entier les idées originales, les directions nouvelles, les découvertes importantes qui se font chaque jour dans tous les pays. Chaque savant exposera les idées qu'il a introduites dans la science et condensera pour ainsi dire ses doctrines les plus originales.

On pourra ainsi, sans quitter la France, assister et participer au mouvement des esprits en Angleterre, en Allemagne, en Amérique, en Italie, tout aussi bien que les savants mêmes de chacun de ces pays.

La *Bibliothèque scientifique internationale* ne comprend pas seulement des ouvrages consacrés aux sciences physiques et naturelles, elle aborde aussi les sciences morales comme la philosophie, l'histoire, la politique et l'économie sociale, la haute législation, etc.; mais les livres traitant des sujets de ce genre se rattacheront encore aux sciences naturelles, en leur empruntant les méthodes d'observation et d'expérience qui les ont rendues si fécondes depuis deux siècles.

Cette collection paraît à la fois en français, en anglais, en allemand, en russe et en italien : à Paris, chez Germer Baillière; à Londres, chez Henry S. King et Ce; à New-York, chez Appleton; à Leipzig, chez Brockaus; à Saint-Pétersbourg, chez Koropchevski et Goldsmith, et à Milan, chez Dumolard frères.

EN VENTE : *Volumes cartonnés avec luxe*

J. TYNDALL. **Les glaciers et les transformations de l'eau**, avec figures. 1 vol. in-8. 6 fr.

MAREY. **La machine animale**, locomotion terrestre et aérienne, avec de nombreuses figures. 1 vol. in-8. 6 fr.

BAGEHOT. **Lois scientifiques du développement des nations** dans leurs rapports avec les principes de la sélection naturelle et de l'hérédité. 1 vol. in-8. 6 fr.

BAIN. **L'esprit et le corps.** 1 vol. in-8. 6 fr.

PETTIGREW. **La locomotion chez les animaux**, marche, natation, vol. 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.

HERBERT SPENCER. **La science sociale**. 1 vol. 6 fr.

VAN BENEDEN. **Les commensaux et les parasites dans le règne animal**, 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.

O. SCHMIDT. **La descendance de l'homme et le darwinisme.** 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.

MAUDSLEY. **Le Crime et la Folie**. 1 vol. in-8 6 fr.

BALFOUR STEWART. **La conservation de l'énergie.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.

DRAPER. **Les conflits de la science et de la religion.** 1 v. in-8. 6 *fr.*

L. DUMONT. **Théorie scientifique de la sensibilité.** 1 v. in-8. 6 fr.

SCHUTZENBERGER. **Les fermentations.** 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.

Liste des principaux ouvrages qui sont en préparation :

OUVRAGES SUR LE POINT DE PARAITRE :

VOGEL. **La photographie et la chimie de la lumière,** avec 100 figures.

LUYS. **Le cerveau, sa structure et ses fonctions,** avec figures.

CLAUDE BERNARD. **Histoire des théories de la vie.**

ÉMILE ALGLAVE. **Les principes des constitutions politiques.**

FRIEDEL. **Les fonctions en chimie organique.**

DE QUATREFAGES. **L'espèce humaine.**

BERNSTEIN. **Les organes des sens.**

BERTHELOT. **La synthèse chimique.**

ENQUÊTE PARLEMENTAIRE SUR LES ACTES DU GOUVERNEMENT

DE LA DÉFENSE NATIONALE

DÉPOSITIONS DES TÉMOINS :

TOME PREMIER. Dépositions de MM. Thiers, maréchal Mac-Mahon, maréchal Le Bœuf, Benedetti, duc de Gramont, de Talhouët, amiral Rigault de Genouilly, baron Jérôme David, général de Palikao, Jules Brame, Clément Duvernois, Dréolle, Rouher, Piétri, Chevreau, général Trochu, J. Favre, J. Ferry, Garnier-Pagès, Emmanuel Arago, Pelletan, Ernest Picard, J. Simon, Magnin, Dorian, Ét. Arago, Gambetta, Crémieux, Glais-Bizoin, général Le Flô, amiral Fourichon, de Kératry,

TOME DEUXIÈME. Dépositions de MM. de Chaudordy, Laurier, Cresson, Dréo, Ranc, Rampont, Steenackers, Fernique, Robert, Schneider, Buffet, Lebreton et Hébert, Bellangé, colonel Alavoine, Gervais, Bécherelle, Robin, Muller, Boutefoy, Meyer, Clément et Simonneau, Fontaine, Jacob, Lemaire, Petetin, Guyot-Montpayroux, général Soumain, de Legge, colonel Vabre, de Crisenoy, colonel Ibos, Hémar, Frère, Read, Kergall, général Schmitz, Johnston, colonel Dauvergne, Didier, de Lareinty, Arnaud de l'Ariége, général Tamisier, Baudouin de Mortemart, Ernault, colonel Chaper, général Mazure, Bérenger, Le Royer, Ducarre, Challemel-Lacour, Rouvier, Autran, Esquiros, Gent, Naquet, Thourel, Gatien-Arnoult, Fourcand.

TOME TROISIÈME. Dépositions militaires de MM. de Freycinet, de Serres, le général Lefort, le général Ducrot, le général Vinoy, le lieutenant de vaisseau Farcy, le commandant Amet, l'amiral Pothuau, Jean Brunet, le général de Beaufort-d'Hautpoul, le général de Valdan, le général d'Aurelle de Paladines, le général Chanzy, le général Martin des Pallières, le général de Sonis, le général Crouzat, le général de la Motterouge, le général Fiéreck, l'amiral Jauréguiberry, le général Faidherbe, le général Paulze d'Ivoy, Testelin, le général Bourbaki, le général Clinchant, le colonel Leperche, le général Pallu de la Barrière, Rolland, Keller, le général Billot, le général Borel, le général Pellissier, l'intendant Friant, le général Cremer, le comte de Chaudordy.

TOME QUATRIÈME. Dépositions de MM. le général Bordone, Mathieu, de Laborie, Luce-Villiard, Castillon, Debusschère, Darcy, Chenet, de La Taille, Baillehache, de Grancey, L'Hermite, Pradier, Middleton, Frédéric Morin, Thoyot, le maréchal Bazaine, le général Boyer, le maréchal Canrobert, le général Ladmirault, Prost, le général Bressoles, Josseau, Spuller, Corbon, Dalloz, Henri Martin, Vacherot, Marc Dufraisse, Raoul Duval, Delille, de Laubespin, frère Dagobertus, frère Alcas, l'abbé d'Hulst, Bourgoin, Eschassériaux, Silvy, Le Nordez, Gréard, Guibert, Périn; errata et note à l'appui de la déposition de M. Darcy, annexe à la déposition de M. Testelin, note de M. le colonel Denfert, note de la Commission.

RAPPORTS :

TOME PREMIER Rapport de M. *Chaper* sur les procès-verbaux des séances du Gouvernement de la Défense nationale. — Rapport de M. *de Sugny* sur les événements de Lyon sous le Gouvernement de la Défense nationale. — Rapport de M. *de Rességuier* sur les actes du Gouvernement de la Défense nationale dans le sud-ouest de la France.

TOME DEUXIÈME. Rapport de M. *Saint-Marc Girardin* sur la chute du second Empire. — Rapport de M. *de Sugny* sur les événements de Marseille sous le Gouvernement de la Défense nationale.

TOME TROISIÈME. Rapport de M. le comte *Daru*, sur la politique du Gouvernement de la Défense nationale à Paris.

TOME QUATRIÈME. Rapport de M. *Chaper,* sur l'examen au point de vue militaire des actes du Gouvernement de la Défense nationale à Paris.

TOME CINQUIÈME. Rapport de M. *Boreau-Lajanadie*, sur l'emprunt Morgan. — Rapport de M. *de la Borderie*, sur le camp de Conlie et l'armée de Bretagne. — Rapport de M. *de la Sicotière*, sur l'affaire de Dreux.

TOME SIXIÈME. Rapport de M. *de Rainneville* sur les actes diplomatiques du Gouvernement de la Défense nationale. — Rapport de M. *A. Lallié* sur les postes et les télégraphes pendant la guerre. — Rapport de M. *Delsol* sur la ligne du Sud-Ouest. — Rapport de M. *Perrot* sur la défense nationale en province. (*1re partie.*)

TOME SEPTIÈME. Rapport de M. *Perrot* sur les actes militaires du Gouvernement de la Défense nationale en province (*2e partie* : Expédition de l'Est).

TOME HUITIÈME. Rapport de M. *de la Sicotière* sur l'Algérie.

TOME NEUVIÈME. Algérie, dépositions des témoins. Table générale et analytique des dépositions des témoins avec renvoi aux rapports des membres de la commission (10 fr.).

PIÈCES JUSTIFICATIVES :

TOME PREMIER. Dépêches télégraphiques officielles, première partie.

TOME DEUXIÈME. Dépêches télégraphiques officielles, deuxième partie. Pièces justificatives du rapport de M. Saint-Marc Girardin.

Prix de chaque volume... 15 fr.

Rapports se vendant séparément :

DE RESSÉGUIER. Les événements de Toulouse sous le Gouvernement de la Défense nationale. In-4. 2 fr. 50

SAINT-MARC GIRARDIN — La chute du second Empire. In-4. 4 fr. 50

DE SUGNY. — Les événements de Marseille sous le Gouvernement de la Défense nationale. In-4. 10 fr.

DE SUGNY. — Les événements de Lyon sous le Gouvernement de la Défense nationale. In-4. 7 fr.

DARU. — La politique du Gouvernement de la Défense nationale à Paris. In-4. 15 fr.

CHAPER. — Examen au point de vue militaire des actes du Gouvernement de la Défense à Paris. In-4. 15 fr.

CHAPER. — Les procès-verbaux des séances du Gouvernement de la Défense nationale. In-4. 5 fr.

BOREAU-LAJANADIE. — L'emprunt Morgan. In-4. 4 fr. 50

DE LA BORDERIE. — Le camp de Conlie et l'armée de Bretagne. in-4. 10 fr.

DE LA SICOTIÈRE. — L'affaire de Dreux. In-4. 2 fr. 50

DE LA SICOTIÈRE L'Algérie sous le gouvernement de la Défense nationale. 2 vol. in-4. 22 fr.

DE RAINNEVILLE. Les actes diplomatiques du gouvernement de la Défense nationale. 1 vol. in-4. 3 fr. 50

LALLIÉ. Les postes et les télégraphes pendant la guerre. 1 vol. in-4. 1 fr. 50

DELSOL. La ligne du sud-ouest. 1 vol. in-4. 1 fr. 50

PERROT. Le gouvernement de la Défense nationale en province. 2 vol. in-4. 25 fr.

Table générale et analytique des dépositions des témoins. 3 fr. 50

ENQUÊTE PARLEMENTAIRE

SUR

L'INSURRECTION DU 18 MARS

édition contenant *in-extenso* les trois volumes distribués à l'Assemblée nationale.

1° RAPPORTS. Rapport général de M. Martial Delpit. Rapports de MM. *de Meaux*, sur les mouvements insurrectionnels en province ; *de Massy*, sur le mouvement insurrectionnel à Marseille ; *Meplain*, sur le mouvement insurrectionnel à Toulouse ; *de Chamaillard*, sur les mouvements insurrectionnels à Bordeaux et à Tours ; *Delille*, sur le mouvement insurrectionnel à Limoges ; *Vacherot*, sur le rôle des municipalités ; *Ducarre*, sur le rôle de l'Internationale ; *Boreau-Lajanadie*, sur le rôle de la presse révolutionnaire à Paris ; *de Cumont*, sur le rôle de la presse révolutionnaire en province ; *de Saint-Pierre*, sur la garde nationale de Paris pendant l'insurrection ; *de Larochetheulon*, sur l'armée et la garde nationale de Paris avant le 18 mars. — Rapports de MM. *les premiers présidents des Cours d'appel*. — Rapports de MM. les *préfets* de l'Ardèche, des Ardennes, de l'Aude, du Gers, de l'Isère, de la Haute-Loire, du Loiret, de la Nièvre, du Nord, des Pyrénées-Orientales, de la Sarthe, de Seine-et-Marne, de Seine-et-Oise de la Seine-Inférieure, de Vaucluse. — Rapports de MM. les chefs de légion de gendarmerie.

2° DÉPOSITIONS de MM. Thiers, maréchal Mac-Mahon, général Trochu, J. Favre, Ernest Picard J. Ferry, général Le Flô, général Vinoy, colonel Lambert, colonel Gaillard, général Appert, Floquet, général Cremer, amiral Saisset, Schœlcher, Tirard, Vautrain, Vacherot, général d'Aurelle de Paladines, Turquet, de Plœuc, amiral Pothuau, colonel Langlois, colonel Le Mains, colonel Vabre, Héligon, Tolain, Fribourg, Corbon Ducarre, etc.

3° PIÈCES JUSTIFICATIVES. Déposition de M. le général Ducrot. Procès-verbaux du Comité central, du Comité de salut public, de l'Internationale, de la délégation des vingt arrondissements, de l'Alliance républicaine, de la Commune. — Lettre du prince Czartoryski sur les Polonais. — Réclamations et errata.

Édition populaire contenant *in extenso* les trois volumes distribués aux membres de l'Assemblée nationale.

Prix : 16 francs.

RÉCENTES PUBLICATIONS

HISTORIQUES ET PHILOSOPHIQUES

Qui ne se trouvent pas dans les deux Bibliothèques.

ACOLLAS (Émile). **L'enfant né hors mariage.** 3e édition. 1872, 1 vol. in-18 de x–165 pages. 2 fr.
ACOLLAS (Émile). **Manuel de droit civil**, commentaire philosophique et critique du code Napoléon, contenant l'exposé complet des systèmes juridiques. 3 vol. in-8; chaque volume séparément. 12 fr.
ACOLLAS (Émile). **Trois leçons sur le mariage.** In-8. 1 fr. 50
ACOLLAS (Emile). **L'idée du droit.** In-8. 1 fr. 50
ACOLLAS (Emile). **Nécessité de refondre l'ensemble de nos codes**, et notamment le code Napoléon, au point de vue de l'idée démocratique. 1866, 1 vol. in-8. 3 fr.
Administration départementale et communale. Lois — Décrets — Jurisprudence, conseil d'État, cour de Cassation, décisions et circulaires ministérielles, in-4. 2e éd. 15 fr.
ALAUX. **La religion progressive.** 1869, 1 vol. in-18. 3 fr. 50
ARISTOTE. **Rhétorique** traduite en français et accompagnée de notes par J. Barthélemy Saint-Hilaire. 1870, 2 vol. in-8. 16 fr.
ARISTOTE. **Psychologie** (opuscules) traduite en français et accompagnée de notes par J. Barthélemy Saint-Hilaire. 1 vol. in-8. 10 fr.
ARISTOTE. **Politique**, trad. par Barthélemy Saint-Hilaire, 1868. 1 fort vol. in-8. 10 fr.
ARISTOTE. **Physique**, ou leçons sur les principes généraux de la nature, traduit par M. Barthélemy Saint-Hilaire. 2 forts vol. gr. in-8. 1872. 20 fr.
ARISTOTE. **Traité du Ciel.** 1866, traduit en français pour la première fois par M. Barthélemy Saint-Hilaire. 1 fort vol. gr. in-8. 10 fr.
ARISTOTE. **Météorologie**, avec le petit traité apocryphe : *Du Monde*, traduit par M. Barthélemy Saint-Hilaire, 1863. 1 fort vol. gr. in-8. 10 fr.
ARISTOTE. **Morale**, traduit par M. Barthélemy Saint-Hilaire. 1856, 3 vol gr. in-8. 24 fr.
ARISTOTE. **Poétique**, traduite par M. Barthélemy Saint-Hilaire, 1858. 1 vol. in-8. 5 fr.
ARISTOTE. **Traité de la production et de la destruction des choses**, traduit en français et accompagné de notes perpétuelles, par M. Barthélemy Saint-Hilaire, 1866. 1 vol. gr. in-8. 10 fr.
AUDIFFRET-PASQUIER. **Discours devant les commissions de la réorganisation de l'armée et des marchés.** In-4. 2 fr. 50

L'art et la vie. 1867, 2 vol. in-8. 7 fr.

L'art et la vie de Stendhal. 1869, 1 fort vol. in-8. 6 fr.

BAGEHOT. **Lois scientifiques du développement des nations** dans leurs rapports avec les principes de l'hérédité et de la sélection naturelle. 1873, 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque scientifique internationale,* cartonné à l'anglaise. 6 fr.

BARNI (Jules). **Napoléon Ier**, édition populaire. 1 vol. in-18. 1 fr.

BARNI (Jules). **Manuel républicain.** 1872, 1 vol. in-18. 1 fr. 50

BARNI (Jules). **Les martyrs de la libre pensée,** cours professé à Genève. 1862, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

BARNI (Jules). Voy. KANT.

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. Voyez Aristote.

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. **De la Logique d'Aristote.** 2 vol. gr. in-8. 10 fr.

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. **L'École d'Alexandrie.** 1 vol. in-8. 6 fr.

BAUTAIN. **La philosophie morale.** 2 vol. in-8. 12 fr.

CH. BÉNARD. **L'Esthétique de Hégel,** traduit de l'allemand. 2 vol. in-8. 16 fr.

CH. BÉNARD. **De la Philosophie dans l'éducation classique,** 1862. 1 fort vol. in-8. 6 fr.

CH. BÉNARD. **La Poétique,** par W.-F. Hégel, précédée d'une préface et suivie d'un examen critique. Extraits de Schiller, Goëthe, Jean Paul, etc., et sur divers sujets relatifs à la poésie. 2 vol. in-8. 12 fr.

BLANCHARD. **Les métamorphoses, les mœurs et les instincts des insectes,** par M. Émile BLANCHARD, de l'Institut, professeur au Muséum d'histoire naturelle. 1868, 1 magnifique volume in-8 jésus, avec 160 figures intercalées dans le texte et 40 grandes planches hors texte. Prix, broché. 30 fr.
Relié en demi-maroquin. 35 fr.

BLANQUI. **L'éternité par les astres,** hypothèse astronomique. 1872, in-8. 2 fr.

BORELY (J.). **Nouveau système électoral, représentation proportionnelle de la majorité et des minorités.** 1870, 1 vol. in-18 de XVIII-194 pages. 2 fr. 50

BORELY. **De la justice et des juges,** projet de réforme judiciaire. 1871, 2 vol. in-8. 12 fr.

BOUCHARDAT. **Le travail,** son influence sur la santé (conférences faites aux ouvriers). 1863, 1 vol. in-18. 2 fr. 50

BOUCHARDAT et H. JUNOD. **L'eau-de-vie et ses dangers,** conférences populaires. 1 vol. in-18. 1 fr.

BERSOT. **La philosophie de Voltaire.** 1 vol in-12. 3 fr. 50

ÉD. BOURLOTON et E. ROBERT. **La Commune** et ses idées à travers l'histoire. 1872, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

BOUCHUT. **Histoire de la médecine et des doctrines médicales.** 1873, 2 forts vol. in-8. 16 fr.

BOUCHUT et DESPRÉS. **Dictionnaire de médecine et de thérapeutique médicale et chirurgicale,** comprenant le résumé de la médecine et de la chirurgie, les indications thérapeu-

tiques de chaque maladie, la médecine opératoire, les accouchements, l'oculistique, l'odontechnie, l'électrisation, la matière médicale, les eaux minérales, et *un formulaire spécial pour chaque maladie*. 1873. 2e édit. très-augmentée. 1 magnifique vol. in-4, avec 750 fig. dans le texte. 25 fr.

BOUILLET (ADOLPHE). **L'armée d'Henri V. — Les bourgeois gentilshommes de 1871.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50

BOUILLET (ADOLPHE). **L'armée d'Henri V. — Les bourgeois gentilshommes.** Types nouveaux et inédits. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

BOUILLET (ADOLPHE). **L'armée d'Henri V. — Bourgeois gentilshommes.** — Arrière-ban de l'ordre moral, 1873-1874. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

BOUTROUX. **De la contingence des lois de la nature**, in-8, 1874. 3 fr. 50

BOUTROUX. **De veritatibus æternis apud cartesium**, hæc apud facultatem litterarum parisiensem disputabat, in-8. 2 fr.

BRIERRE DE BOISMONT. **Des maladies mentales**, 1867, brochure in-8 extraite de la *Pathologie médicale* du professeur Requin. 2 fr.

BRIERRE DE BOISMONT. **Des hallucinations, ou Histoire raisonnée des apparitions**, des visions, des songes, de l'extase, du magnétisme et du somnambulisme. 1862, 3e édition très-augmentée. 7 fr.

BRIERRE DE BOISMONT. **Du suicide et de la folie suicide.** 1865, 2e édition, 1 vol. in-8. 7 fr.

CHASLES (PHILARÈTE). **Questions du temps et problèmes d'autrefois.** Pensées sur l'histoire, la vie sociale, la littérature. 1 vol. in-18, édition de luxe. 3 fr.

CHASSERIAU. **Du principe autoritaire et du principe rationnel.** 1873, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

CLAMAGERAN. **L'Algérie.** Impressions de voyage, 1874. 1 vol. in-18 avec carte. 3 fr. 50

CLAVEL. **La morale positive.** 1873, 1 vol. in-18. 3 fr.

Conférences historiques de la Faculté de médecine faites pendant l'année 1865. (*Les Chirurgiens érudits*, par M. Verneuil. — *Gui de Chauliac*, par M. Follin. — *Celse*, par M. Broca. — *Wurtzius*, par M. Trélat. — *Riolan*, par M. Le Fort. — *Levret*, par M. Tarnier. — *Harvey*, par M. Béclard. — *Stahl*, par M. Lasègue. — *Jenner*, par M. Lorain. — *Jean de Vier et les sorciers*, par M. Axenfeld. — *Laennec*, par M. Chauffard. — *Sylvius*, par M. Gubler. — *Stoll*, par M. Parrot.) 1 vol. in-8. 6 fr.

COQUEREL (Charles). **Lettres d'un marin à sa famille.** 1870, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

COQUEREL (Athanase). Voyez *Bibliothèque de philosophie contemporaine*.

COQUEREL fils (Athanase). **Libres études** (religion, critique, histoire, beaux-arts). 1867, 1 vol. in-8. 5 fr.

COQUEREL fils (Athanase). **Pourquoi la France n'est-elle pas protestante?** Discours prononcé à Neuilly le 1er novembre 1866. 2e édition, in-8. 1 fr.

COQUEREL fils (Athanase). **La charité sans peur**, sermon en faveur des victimes des inondations, prêché à Paris le 18 novembre 1866. In-8. 75 c.

COQUEREL fils (Athanase). **Évangile et liberté**, discours d'ouverture des prédications protestantes libérales, prononcé le 8 avril 1868. In-8. 50 c.

COQUEREL fils (Athanase). **De l'éducation des filles**, réponse à Mgr l'évêque d'Orléans, discours prononcé le 3 mai 1868. In-8. 1 fr.

CORLIEU. **La mort des rois de France** depuis François Ier jusqu'à la Révolution française, 1 vol. in-18 en caractères elzéviriens, 1874. 3 fr. 50

CORTAMBERT (Louis). **La religion du progrès**. 1874, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

Conférences de la Porte-Saint-Martin pendant le siége de Paris. Discours de MM. *Desmarets* et *de Pressensé*. — Discours de M. *Coquerel*, sur les moyens de faire durer la République. — Discours de M. *Le Berquier*, sur la Commune. — Discours de M. *E. Bersier*, sur la Commune. — Discours de M. *H. Cernuschi*, sur la Légion d'honneur. In-8. 1 fr. 25

CORNIL. **Leçons élémentaires d'hygiène**, rédigées pour l'enseignement des lycées d'après le programme de l'Académie de médecine. 1873, 1 vol. in-18 avec figures intercalées dans le texte. 2 fr. 50

Sir G. CORNEWALL LEWIS. **Histoire gouvernementale de l'Angleterre de 1770 jusqu'à 1830**, trad. de l'anglais et précédée de la vie de l'auteur, par M. Mervoyer. 1867, 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque d'histoire contemporaine*. 7 fr.

Sir G. CORNEWALL LEWIS. **Quelle est la meilleure forme de gouvernement?** Ouvrage traduit de l'anglais; précédé d'une Étude sur la vie et les travaux de l'auteur, par M. Mervoyer, docteur ès lettres. 1867, 1 vol. in-8. 3 fr. 50

CORTAMBERT (Louis). **La religion du progrès**. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

DAMIRON. **Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle**. 3 vol. in-8. 12 fr.

DELAVILLE. **Cours pratique d'arboriculture fruitière** pour la région du nord de la France, avec 269 fig. In-8. 6 fr.

DELEUZE. **Instruction pratique sur le magnétisme animal**, précédée d'une Notice sur la vie de l'auteur. 1853. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

DELORD (Taxile). **Histoire du second empire. 1848-1870.**
1869. Tome Ier, 1 fort vol. in-8. 7 fr.
1870. Tome II, 1 fort vol. in-8. 7 fr.
1873. Tome III, 1 fort vol. in-8. 7 fr.
1874. Tome IV, 1 fort vol. in-8. 7 fr.
1874. Tome V, 1 fort vol. in-8. 7 fr.
1875. Tome VI et dernier. 1 fort vol. in-8. 7 fr.

DENFERT (colonel). **Des droits politiques des militaires**. 1874, in-8. 75 c.

DIARD (H.). **Études sur le système pénitentiaire**. 1875, 1 vol. in-8. 1 fr. 50

DOLLFUS (Charles). **De la nature humaine.** 1868, 1 vol. in-8. 5 fr.

DOLLFUS (Charles). **Lettres philosophiques.** 3e édition. 1869, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

DOLLFUS (Charles). **Considérations sur l'histoire.** Le monde antique. 1872, 1 vol. in-8. 7 fr. 50

DUGALD-STEVART. **Éléments de la philosophie de l'esprit humain,** traduit de l'anglais par Louis Peisse, 3 vol. in-12. 9 fr.

DU POTET. **Manuel de l'étudiant magnétiseur.** Nouvelle édition. 1868, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

DU POTET. **Traité complet de magnétisme,** cours en douze leçons. 1856, 3e édition, 1 vol. de 634 pages. 7 fr.

DUPUY (Paul). **Études politiques,** 1874. 1 v. in-8 de 236 pages. 3 fr. 50

DUVAL-JOUVE. **Traité de Logique,** ou essai sur la théorie de la science, 1855. 1 vol. in-8. 6 fr.

Éléments de science sociale. Religion physique, sexuelle et naturelle, ouvrage traduit sur la 7e édition anglaise. 1 fort vol. in-18, cartonné. 4 fr.

ÉLIPHAS LÉVI. **Dogme et rituel de la haute magie.** 1861, 2e édit., 2 vol. in-8, avec 24 fig. 18 fr.

ÉLIPHAS LÉVI. **Histoire de la magie,** avec une exposition claire et précise de ses procédés, de ses rites et de ses mystères. 1860, 1 vol. in-8, avec 90 fig. 12 fr.

ÉLIPHAS LÉVI. **La science des esprits,** révélation du dogme secret des Kabbalistes, esprit occulte de l'Évangile, appréciation des doctrines et des phénomènes spirites. 1865, 1 v. in-8. 7 fr.

FAU. **Anatomie des formes du corps humain,** à l'usage des peintres et des sculpteurs. 1866, 1 vol. in-8 et atlas de 25 planches. 2e édition. Prix, fig. noires. 20 fr.

Prix, figures coloriées. 35 fr.

FERRON (de). **Théorie du progrès** (Histoire de l'idée du progrès. — Vico. — Herder. — Turgot. — Condorcet. — Saint-Simon. — Réfutation du césarisme). 1867, 2 vol. in-18. 7 fr.

FERRON (de). **La question des deux Chambres.** 1872, in-8 de 45 pages. 1 fr.

Em. FERRIÈRE. **Le darwinisme.** 1872, 1 vol. in-18. 4 fr. 50

FICHTE. **Méthode pour arriver à la vie bienheureuse,** traduit par Francisque Bouiller. 1 vol. in-8. 8 fr.

FICHTE. **Destination du savant et de l'homme de lettres,** traduit par M. Nicolas. 1 vol. in-8. 3 fr.

FICHTE. **Doctrines de la science.** Principes fondamentaux de la science de la connaissance, trad. par Grimblot. 1 vol. in-8. 9 fr.

FLEURY (Amédée). **Saint Paul et Sénèque,** recherches sur les rapports du philosophe avec l'apôtre et sur l'infiltration du christianisme naissant à travers le paganisme. 2 vol. in-8. 15 fr.

FOUCHER DE CAREIL. **Leibniz, Descartes, Spinoza.** In-8. 4 fr.

FOUCHER DE CAREIL. **Lettres et opuscules de Leibniz.** 1 vol. in-8. 3 fr. 50

FOUCHER DE CAREIL. **Leibniz et Pierre le Grand.** 1 vol. in-8. 1874. 2 fr.

FOUILLÉE (Alfred). **La philosophie de Socrate.** 2 vol. in-8. 16 fr.

FOUILLÉE (Alfred). **La philosophie de Platon.** 2 vol. in-8. 16 fr.

FOUILLÉE (Alfred). **La liberté et le déterminisme.** 1 fort vol. in-8. 7 fr. 50

FOUILLÉE (Alfred). **Platonis hippias minor sive Socratica,** 1 vol. in-8. 2 fr.

FRIBOURG. **Du paupérisme parisien,** de ses progrès depuis vingt-cinq ans. 1 fr. 25

HAMILTON (William). **Fragments de Philosophie,** traduits de l'anglais par Louis Peisse. 7 fr. 50

HEGEL. Voy. p. 13.

HERZEN. **Œuvres complètes.** Tome I[er]. *Récits et nouvelles.* 1874, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

HERZEN. **De l'autre Rive.** 4e édition, traduit du russe par M. Herzen fils. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

HERZEN. **Lettres de France et d'Italie.** 1871, in-18. 3 fr. 50

HUMBOLDT (G. de). **Essai sur les limites de l'action de l'État,** traduit de l'allemand, et précédé d'une Étude sur la vie et les travaux de l'auteur, par M. Chrétien, docteur en droit. 1867, in-18. 3 fr. 50

ISSAURAT. **Moments perdus de Pierre-Jean,** observations, pensées, rêveries antipolitiques, antimorales, antiphilosophiques, antimétaphysiques, anti tout ce qu'on voudra. 1868, 1 v. in-18. 3 fr.

ISSAURAT. **Les alarmes d'un père de famille,** suscitées, expliquées, justifiées et confirmées par lesdits faits et gestes de Mgr. Dupanloup et autres. 1868, in-8. 1 fr.

JANET (Paul). **Histoire de la science politique** dans ses rapports avec la morale. 2 vol. in-8. 20 fr.

JANET (Paul). **Études sur la dialectique** dans Platon et dans Hegel. 1 vol. in-8. 6 fr.

JANET (Paul). **Œuvres philosophiques de Leibniz.** 2 vol. in-8. 16 fr.

JANET (Paul). **Essai sur le médiateur plastique de Cudworth.** 1 vol. in-8. 1 fr.

KANT. **Critique de la raison pure,** précédé d'une préface par M. Jules Barni. 1870, 2 vol. in-8. 16 fr.

KANT. **Critique de la raison pure,** traduit par M. Tissot. 2 vol. in-8. 16 fr.

KANT. **Éléments métaphysiques de la doctrine du droit,** suivis d'un Essai philosophique sur la paix perpétuelle, traduits de l'allemand par M. Jules Barni. 1854, 1 vol. in-8. 8 fr.

KANT. **Principes métaphysiques du droit** suivi du *projet de paix perpétuelle*, traduction par M. Tissot. 1 vol. in-8. 8 fr.

KANT. **Éléments métaphysiques de la doctrine de la vertu**, suivi d'un Traité de pédagogie, etc. ; traduit de l'allemand par M. Jules BARNI, avec une introduction analytique. 1855, 1 vol. in-8. 8 fr.

KANT. **Principes métaphysiques de la morale**, augmenté des *fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction par M. Tissot. 1 vol. in-8. 8 fr.

KANT. **La logique**, traduction de M. Tissot. 1 vol. in-4. 4 fr.

KANT. **Mélanges de logique**, traduction par M. Tissot, 1 vol. in-8. 6 fr.

KANT. **Prolégomènes à toute métaphysique future** qui se présentera comme science, traduction de M. Tissot, 1 vol. in-8 6 fr.

KANT. **Anthropologie**, suivie de divers fragments relatifs aux rapports du physique et du moral de l'homme et du commerce des esprits d'un monde à l'autre, traduction par M. Tissot. 1 vol. in-8. 6 fr.

KANT. **Examen de la critique de la raison pratique**, traduit par J. Barni. 1 vol. in-8. 6 fr.

KANT. **Éclaircissements sur la critique de la raison pure**, traduit par J. Tissot. 1 vol. in-8. 6 fr.

KANT. **Critique du jugement**, suivie des *observations sur les sentiments du beau et du sublime*, traduit par J. Barni. 2 vol. in-8. 12 fr.

KANT. **Critique de la raison pratique**, précédée des *fondements de la métaphysique des mœurs*, traduit par J. Barni. 1 vol. in-8. 6 fr.

LABORDE. **Les hommes et les actes de l'insurrection de Paris** devant la psychologie morbide. Lettres à M. le docteur Moreau (de Tours). 1 vol. in-18. 2 fr. 50

LACHELIER. **Le fondement de l'induction.** 3 fr. 50

LACHELIER. **De natura syllogismi** apud facultatem litterarum Parisiensem, hæc disputabat. 1 fr. 50

LACOMBE. **Mes droits**. 1869, 1 vol. in-12. 2 fr. 50

LAMBERT. **Hygiène de l'Égypte**. 1873. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

LANGLOIS. **L'homme et la Révolution**. Huit études dédiées à P.-J. Proudhon. 1867, 2 vol. in-18. 7 fr.

LAUSSEDAT. **La Suisse**. Études médicales et sociales. 2e édit., 1875. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

LE BERQUIER. **Le barreau moderne**. 1871, 2e édition, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

LE FORT. **La chirurgie militaire** et les Sociétés de secours en France et à l'étranger. 1873, 1 vol. gr. in-8, avec fig. 10 fr.

LE FORT. **Étude sur l'organisation de la Médecine** en France et à l'étranger. 1874, gr. in-8. 3 fr.

LEIBNIZ. **Œuvres philosophiques**, avec une Introduction et des notes par M. Paul Janet, 2 vol. in-8. 16 fr.

LITTRÉ. **Auguste Comte et Stuart Mill**, suivi de *Stuart Mill et la philosophie positive*, par M. G. Wyrouboff. 1867, in 8 de 86 pages. 2 fr.

LITTRÉ. **Application de la philosophie positive** au gouvernement des Sociétés. In-8. 3 fr. 50

LORAIN (P.). **Jenner et la vaccine**. Conférence historique. 1870, broch. in-8 de 48 pages. 1 fr. 50

LORAIN (P.). **L'assistance publique**. 1871, in-4 de 56 p. 1 fr.

LUBBOCK. **L'homme avant l'histoire**, étudié d'après les monuments et les costumes retrouvés dans les différents pays de l'Europe, suivi d'une Description comparée des mœurs des sauvages modernes, traduit de l'anglais par M. Ed. Barbier, avec 156 figures intercalées dans le texte. 1867, 1 beau vol. in-8, prix broché. 15 fr.

Relié en demi-maroquin avec nerfs. 18 fr.

LUBBOCK. **Les origines de la civilisation**. État primitif de l'homme et mœurs des sauvages modernes. 1873, 1 vol. grand in-8 avec figures et planches hors texte. Traduit de l'anglais par M. Ed. Barbier. 15 fr.

Relié en demi-maroquin avec nerfs. 18 fr.

MAGY. **De la science et de la nature**, essai de philosophie première. 1 vol. in-8. 6 fr.

MARAIS (Aug.). **Garibaldi et l'armée des Vosges**. 1872, 1 vol. in-18. 1 fr. 50

MAURY (Alfred). **Histoire des religions de la Grèce antique**. 3 vol. in-8. 24 fr.

MAX MULLER. **Amour allemand**. Traduit de l'allemand. 1 vol. in-18 imprimé en caractères elzéviriens. 3 fr. 50

MAZZINI. **Lettres à Daniel Stern** (1864-1872), avec une lettre autographiée. 1 v. in-18 imprimé en caractères elzéviriens. 3 fr. 50

MENIÈRE. **Cicéron médecin**, étude médico-littéraire. 1862, 1 vol. in-18. 4 fr. 50

MENIÈRE. **Les consultations de madame de Sévigné**, étude médico-littéraire. 1864, 1 vol. in-8. 3 fr.

MERVOYER. **Étude sur l'association des idées**. 1864, 1 vol. in-8. 6 fr.

MEUNIER (Victor). **La science et les savants**.
1re année, 1864. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
2e année, 1865. 1er semestre, 1 vol. in-18. 3 fr. 50
2e année, 1865. 2e semestre, 1 vol. in-18. 3 fr. 50
3e année, 1866. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
4e année, 1867. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

MILSAND. **Les études classiques** et l'enseignement public. 1873, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

MILSAND. **Le code et la liberté.** Liberté du mariage, liberté des testaments. 1865, in-8. 2 fr.

MIRON. **De la séparation du temporel et du spirituel.** 1866, in-8. 3 fr. 50

MORER. **Projet d'organisation de colléges cantonaux,** in-8 de 64 pages. 1 fr. 50

MORIN. **Du magnétisme et des sciences occultes.** 1860, 1 vol. in-8. 6 fr.

MUNARET. **Le médecin des villes et des campagnes.** 4e édition, 1862, 1 vol. grand in-18. 4 fr. 50

MUNARET. **Causeries et miscellanées.** Science, littérature, philosophie, esthétique, histoire de mon temps, boutades, etc. 1 vol. in-8. 10 fr.

NAQUET (A.). **La république radicale.** 1873, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

NOURRISSON. **Essai sur la philosophie de Bossuet.** 1 vol. in-8. 4 fr.

OGER. **Les Bonaparte** et les frontières de la France. In-18. 50 c.

OGER. **La République.** 1871, brochure in-8. 50 c.

OLLÉ-LAPRUNE. **La philosophie de Mallebranche.** 2 vol. in-8. 16 fr.

PARIS (comte de). **Les associations ouvrières en Angleterre** (trades-unions). 1869, 1 vol. gr. in-8. 2 fr. 50
Édition sur papier de Chine : broché. 12 fr.
— reliure de luxe. 20 fr.

PETROZ (P.). **L'art et la critique en France** depuis 1822. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

PUISSANT (Adolphe). **Erreurs et préjugés populaires.** 1873, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

REYMOND (William). **Histoire de l'art.** 1874, 1 vol. in-8. 5 fr.

RIBOT (Paul). **Matérialisme et spiritualisme.** 1873, in-8. 6 fr.

RIBOT (Th.). **De l'hérédité.** 1873, 1 vol. in-8. 10 fr.

RITTER (Henri). **Histoire de la philosophie moderne,** traduction française précédée d'une introduction par P. Challemel-Lacour. 3 vol. in-8. 20 fr.

RITTER (Henri). **Histoire de la philosophie ancienne**, trad. par Tissot. 4 vol. 30 fr.

SAINT-MARC GIRARDIN. **La chute du second Empire.** In-4. 4 fr. 50

SALETTA. **Principe de logique positive**, ou traité de scepticisme positif. Première partie (de la connaissance en général). 1 vol. gr. in-8. 3 fr. 50

SARCHI. **Examen de la doctrine de Kant.** 1872, gr. in-8. 4 fr.

SCHELLING. **Écrits philosophiques** et morceaux propres à donner une idée de son système, traduit par Ch. Bénard. In-8. 9 fr.

SCHELLING. **Bruno** ou du principe divin, trad. par Husson. 1 vol. in-8. 3 fr. 50

SCHELLING. **Idéalisme trancendantal**, traduit par Grimblot. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

SIÈREBOIS. **Autopsie de l'âme.** Identité du matérialisme et du vrai spiritualisme. 2e édit. 1873, 1 vol. in-18. 2 fr. 50

SIÈREBOIS. **La morale** fouillée dans ses fondements. Essai d'anthropodicée. 1867, 1 vol. in-8. 6 fr.

SOREL (Albert). **Le traité de Paris du 20 novembre 1815.** Leçons professées à l'École libre des sciences politiques par M. Albert Sorel, professeur d'histoire diplomatique. 1873, 1 vol. in-8. 4 fr. 50

SPENCER (Herbert). Voyez p. 3.

STUART MILL. Voyez page 3.

THULIÉ. **La folie et la loi.** 1867, 2e édit., 1 vol. in-8. 3 fr. 50

THULIÉ. **La manie raisonnante du docteur Campagne.** 1870, broch. in-8 de 132 pages. 2 fr.

TIBERGHIEN. **Les commandements de l'humanité.** 1872, 1 vol. in-18. 3 fr.

TIBERGHIEN. **Enseignement et philosophie.** 1873, 1 vol. in-18. 4 fr.

TISSANDIER. **Études de Théodicée.** 1869, in-8 de 270 p. 4 fr.

TISSOT. Voyez Kant.

TISSOT. **Principes de morale**, leur caractère rationnel et universel, leur application. Ouvrage couronné par l'Institut. 1 vol. in-8. 6 fr.

VACHEROT. **Histoire de l'école d'Alexandrie.** 3 vol. in-8. 24 fr.

VALETTE. **Cours de Code civil** professé à la Faculté de droit de Paris. Tome I, première année (Titre préliminaire — Livre premier). 1873, 1 fort vol. in-18. 8 fr.

VALMONT. **L'espion prussien.** 1872, roman traduit de l'anglais. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

VÉRA. **Strauss. L'ancienne et la nouvelle foi.** 1873, in-8. 6 fr.

VÉRA. **Cavour et l'Église libre dans l'État libre,** 1874, in-8. 3 fr. 50

VÉRA. **Traduction de Hégel.** Voy. le catalogue complet.

VILLIAUMÉ. **La politique moderne,** traité complet de politique. 1873, 1 beau vol. in-8. 6 fr.

WEBER. **Histoire de la philosophie européenne.** 1871, 1 vol. in-8. 10 fr.

WOILLEZ (Mme). **Les médecins moralistes,** code philosophique et religieux extrait des écrits des médecins anciens et modernes, notamment des docteurs français contemporains, avec un discours préliminaire de feu le professeur Brachet (de Lyon), et une notice par le docteur Descuret. 1862, in-8. 3 fr.

YUNG (EUGÈNE). **Henri IV, écrivain.** 1 vol. in-8. 1855. 5 fr.

ZIMMERMAN. **De la solitude,** des causes qui en font naître le goût, de ses inconvénients, de ses avantages, et son influence sur les passions, l'imagination, l'esprit et le cœur, traduit de l'allemand par N. Jourdan. Nouvelle édition. 1840, in-8. 3 fr. 50

L'Europe orientale. Son état présent, sa réorganisation, avec deux tableaux ethnographiques, 1873. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

Le Pays Jougo-Slave (Croatie-Serbie). Son état physique et politique, 1874. in-18. 3 fr. 50

Annales de l'Assemblée nationale. Compte rendu *in extenso* des séances, annexes, rapports, projets de loi, propositions, etc. Prix de chaque volume. 15 fr.

Trente volumes sont en vente.

Loi de recrutement des armées de terre et de mer, promulguée le 16 août 1872. Compte rendu *in extenso* des trois délibérations. — Lois des 10 mars 1818, 21 mars 1832, 21 avril 1855, 1er février 1868. 1 vol. gr. in-4 à 3 colonnes. 12 fr.

COLLECTION ELZÉVIRIENNE

Lettres de Joseph Mazzini à Daniel Stern (1864-1872), avec une lettre autographiée. 3 fr. 50

Amour allemand, par Max Muller, traduit de l'allemand. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

La mort des rois de France depuis François Ier jusqu'à la Révolution française, études médicales et historiques, par M. le docteur Corlieu. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

Libre examen, par Louis Viardot. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

L'Algérie, impressions de voyage, par M. Clamageran. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

La République de 1848, par J. Stuart Mill, traduit de l'anglais, avec préface par M. Sadi Carnot, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE POPULAIRE

Napoléon Ier, par M. Jules Barni, membre de l'Assemblée nationale. 1 vol. in-18. 1 fr.

Manuel républicain, par M. Jules Barni, membre de l'Assemblée nationale. 1 vol. in-18. 1 fr.

Garibaldi et l'armée des Vosges, par M. Aug. Marais. 1 vol. in-18. 1 fr. 50

Le paupérisme parisien, ses progrès depuis vingt-cinq ans, par E. Fribourg. 1 fr. 25

ÉTUDES CONTEMPORAINES

Les bourgeois gentilshommes. — L'armée d'Henri V, par Adolphe Bouillet. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

Les bourgeois gentilshommes. — L'armée d'Henri V. Types nouveaux et inédits, par A. Bouillet. 1 v. in-18. 2 fr. 50

Les Bourgeois gentilshommes. — L'armée d'Henri V. L'arrière-ban de l'ordre moral, par A. Bouillet. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

L'espion prussien, roman anglais par V. Valmont, traduit par M. J. Dubrisay. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

La Commune et ses idées à travers l'histoire, par Edgar Bourloton et Edmond Robert. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

Du principe autoritaire et du principe rationnel, par M. Jean Chasseriau. 1873. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

La République radicale, par A. Naquet, membre de l'Assemblée nationale. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

PARIS. — IMPRIMERIE DE E. MARTINET, RUE MIGNON, 2

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-18 à 2 fr. 50 c. — Cartonnés, 3 fr.

H. Taine

[illegible]tivisme anglais, Stuart Mill. 1 vol.
L'Idéalisme anglais, Carlyle. 1 vol.
Philosophie de l'art. 1 vol.
Philosophie de l'art en Italie. 1 vol.
De l'Idéal dans l'art. 1 vol.
Philosophie de l'art dans les Pays-Bas. 1 vol.
Philosophie de l'art en Grèce. 1 vol.

Paul Janet.

Le Matérialisme contemporain. 1 vol.
La Crise philosophique. 1 vol.
Le Cerveau et la Pensée. 1 vol.
Philosophie de la Révol. Française. 1 vol.

Odysse Barot.

Lettres sur la philosophie de l'histoire. 1 vol.

Alaux.

La Philosophie de M. Cousin. 1 vol.

Ad. Franck.

Philosophie du droit pénal. 1 vol
Philosophie du droit ecclésiastique. 1 vol.
Philosophie mystique au XVIIIe siècle. 1 vol.

E. Saisset.

L'âme et la vie. 1 vol.
Critique et histoire de la philosophie. 1 vol.

Charles Lévêque.

Le Spiritualisme dans l'art. 1 vol.
La Science de l'invisible. 1 vol.

Auguste Laugel.

Les Problèmes de la nature. 1 vol.
Les Problèmes de la vie. 1 vol.
Les Problèmes de l'âme. 1 vol.
La Voix, l'Oreille et la Musique. 1 vol.
L'Optique et les Arts. 1 vol.

Challemel-Lacour.

La philosophie individualiste. 1 vol.

Charles de Rémusat.

Philosophie religieuse. 1 vol.

Albert Lemoine.

Le Vitalisme et l'Animisme de Stahl. 1 vol.
De la Physionomie et de la Parole. 1 vol.
L'Habitude et l'instinct. 1 vol.

Milsand.

L'Esthétique anglaise, John Ruskin. 1 vol.

A. Véra.

Essai de la philosophie hégélienne. 1 vol.

Beaussire.

Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française. 1 vol.

Bost.

Le Protestantisme libéral. 1 vol.

Francisque Bouillier.

Du Plaisir et de la Douleur. 1 vol.
De la Conscience. 1 vol

Ed. Auber.

Philosophie de la Médecine. 1 vol.

Leblais.

Matérialisme et spiritualisme. 1 vol.

Ad. Garnier.

De la morale dans l'antiquité. 1 vol.

Schœbel.

Philosophie de la raison pure. 1 vol.

Tissandier.

Des Sciences occultes et du spiritisme. 1 vol

J. Moleschott.

La Circulation de la vie. 2 v

L. Büchner.

Science et nature. 2 v

Ath. Coquerel fils.

Des prem. transform. du christianisme. 1 vo
La Conscience et la Foi. 1 vol
Histoire du Credo. 1 vol.

Jules Levallois.

Déisme et Christianisme. 1 vol.

Camille Selden.

La Musique en Allemagne. 1 vol

Fontanès.

Le Christianisme moderne, Lessing vol

Saigey.

La Physique moderne. 1 vol.

Mariano.

La Philosophie contemporaine en Italie. 1

E. Faivre.

De la variabilité des espèces. 1

J. Stuart Mill.

Auguste Comte et le Positivisme. 1

Ernest Bersot.

Libre philosophie. 1

Albert Réville.

Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ. 1 vol.

W. de Fonvielle.

L'Astronomie moderne. 1 vol.

C. Coignet.

La morale indépendante. 1 vol

E. Boutmy.

Philosophie de l'architecture en Grèce. 1 vol.

E. Vacherot.

La Science et la Conscience. 1 v

Em. de Laveleye.

Les Formes de gouvernement. 1

Herbert Spencer.

Classification des sciences. 1

Max Muller.

La science des Religions. 1

Ph. Gauckler.

Le Beau et son histoire.

L.-A. Dumont.

Hœckel et la théorie de l'évolution e[illegible]lemagne.

Bertauld.

L'ordre social et l'ordre moral. 1

Th. Ribot.

La philosophie de Schopenhauer. 1

A. Herzen.

Physiologie de la volonté. 1

Bentham et Grote.

La religion naturelle. 1

Coulommiers. — Typ. A. MOUSSIN.

